EMANUELE KANT

PER

CARLO CANTONI

PROFESSORE DI FILOSOFIA ALL'UNIVERSITÀ DI PAVIA

VOLUME PRIMO

LA FILOSOFIA TEORETICA

ULRICO HOEPLI
LIBRAIO-EDITORE,
MILANO
NAPOLI — PISA
1884
— *Ripubblicazione* —

EMANUELE KANT

EMANUELE KANT

PER

CARLO CANTONI
PROFESSORE DI FILOSOFIA ALL'UNIVERSITÀ DI PAVIA

VOLUME PRIMO

LA FILOSOFIA TEORETICA

ULRICO HOEPLI
LIBRAIO-EDITORE,
MILANO
NAPOLI — PISA
1884
— Ripubblicazione —

EMANUELE KANT

EMANUELE KANT

PER

CARLO CANTONI

PROFESSORE DI FILOSOFIA ALL'UNIVERSITÀ DI PAVIA

VOLUME PRIMO

LA FILOSOFIA TEORETICA

ULRICO HOEPLI
LIBRAIO-EDITORE,
MILANO
NAPOLI — PISA
1884
— *Ripubblicazione* —

PREFAZIONE

Io mi propongo di dare in due volumi l'esposizione completa delle dottrine filosofiche di Kant, mirando con ciò a far meglio conoscere ed apprezzare nel nostro paese un sistema, il quale non ha soltanto una grandissima importanza storica, ma può ancora, al dì d'oggi, esercitare una benefica influenza sullo sviluppo della filosofia e della scienza italiana. Siffatta convinzione, da me acquistata studiando il sistema di Kant, mi è confermata dalle vicende che questo ebbe, specialmente nel suo paese natio. — Accolto dapprima con freddezza e male inteso, finì per trionfare, verso la fine del secolo scorso e sul principio del presente, dell' indifferenza del pubblico e dell'avversione dei filosofi attaccati alle antiche dottrine; e nei libri e dalle cattedre venne predicato e diffuso per tutta la Germania, trovando ardenti fautori, non solo tra i filosofi, ma tra i cultori di tutte le altre scienze, tra gli scrittori popolari e perfino tra i poeti, come lo Schiller. Cosa che non deve far meraviglia, perchè in più ordini del sapere Kant aveva scoperti e divulgati principii originali e fecondi i quali diedero alla scienza e alla civiltà tedesca un nuovo e grande impulso.

Ma Kant non aveva ancora chiusi gli occhi, che già era sorta una filosofia nuova, la quale, pur derivando logicamente da alcuni principii kantiani, andava però contro ai più essenziali intendimenti del Criticismo. Kant aveva voluto finirla per sempre colla metafisica dogmatica, ed

ecco sorgerne invece una nuova dalle viscere stesse del suo sistema, più ardita di tutte le precedenti; Kant voleva che la scienza si contentasse del fenomeno e che non pretendesse di sapere, di conoscere obbjettivamente, se non ciò che ci vien dato dall'esperienza, benchè le sintesi della cognizione sperimentale siano sottoposte alle forme del pensiero puro; ed ecco sorgere un nuovo dogmatismo che poneva il reale assoluto appunto in quel pensiero puro, dove Kant non aveva veduto che la forma pura del fenomeno. In questo modo, tutti gli intendimenti della filosofia kantiana venivano contraddetti. Kant aveva, prima di morire, protestato contro queste conseguenze che si volevano trarre dal suo sistema. Ma indarno! perchè la Germania corse dietro ben presto alle nuove dottrine. Così l'Idealismo assoluto e panteistico passò di trionfo in trionfo, da Fichte a Schelling, da Schelling ad Hegel e poi da Hegel nuovamente a Schelling. Ma questo grande e poetico rappresentante dell'Idealismo, che ne aveva veduti i primi bagliori, doveva, prima di morire, quasi vederne il tramonto, poichè, lui vivente ancora, l'ardore della Germania per la filosofia idealistica aveva già cominciato a smorzarsi. — La reazione non era venuta soltanto dal seno della filosofia, dall'Herbartismo specialmente, ma anche, e forse più, dalle scienze sperimentali, dalla luce irresistibile dei fatti. Mentre l'Hegelianismo pretendeva fondare la scienza assoluta, trovare e determinare a priori le leggi della natura e della storia, i progressi delle scienze sperimentali venivano a convincere ognuno che, se la filosofia dogmatica e aprioristica poteva, nell'ordine sperimentale, indovinare talvolta felicemente il vero, non lo poteva però accertare; e che quindi soltanto per mezzo dell'esperienza e dello studio dei fatti si poteva formare una vera scienza della natura e della storia. Da ciò una reazione, anche eccessiva, contro l'Idealismo dogmatico, le cui pretese mal si comportavano coi reali procedimenti del sapere e coi sicuri progressi delle scienze sperimentali; ed un ritorno verso Kant che aveva iniziato la filosofia del secolo, ed il cui sistema, almeno ne' suoi intendimenti e risultati più essenziali, si

accordava mirabilmente colle nuove tendenze del tempo. Così Kant risorse e riacquistò una voga non minore di quella avuta in sulla fine del secolo scorso. Una schiera eletta di pensatori, che si dissero Neokantiani, *ravvivarono il pensiero critico, il quale è pur sempre il pensiero dominante della filosofia di Kant; un gran numero di cultori delle scienze matematiche, fisiche e morali, trovando in quella spiegati i loro metodi, esposti e trattati con grande profondità i principii delle loro scienze, si rimisero a studiare le teorie di Kant, facendole oggetto di nuove e profonde disquisizioni. — La filosofia di Kant venne così illustrata in ogni sua parte; nacquero varii modi di esporla, di interpretarla, di criticarla; e con grandissimo studio si investigarono le sue relazioni colle altre filosofie e colla scienza moderna. In questi ultimi vent'anni, si venne quindi formando in Germania una letteratura kantiana che per numero di scritti non è inferiore alla nostra dantesca.*

Ma non potrebbe questo risorgimento del Kantismo esser l'effetto di un capriccio letterario e di una voga passeggiera? Io non lo credo; e sono convinto che questo ritorno alla dottrina di Kant ha giovato alla Germania e gioverebbe non meno, e forse più, all'Italia, dove un'azione viva ed efficace del Kantismo potrebbe rendere più vigorosi nella nostra filosofia, e nella nostra scienza in generale, lo spirito e il sentimento moderno dell'una e dell'altra.

Con ciò io non intendo di menomare i meriti e le glorie della nostra filosofia nel presente secolo, ma chi si faccia a considerarla senza un malinteso amor proprio nazionale, converrà facilmente con me.

L'intento principale di Kant fu quello di sottoporre ad esame la stessa facoltà conoscitiva, per determinarne l'estensione e i limiti, per istabilire i fondamenti e le condizioni di un vero e reale sapere nei varii ordini delle nostre cognizioni, e per rivedere in tal modo i titoli di ciascuno. Ora, una siffatta ricerca è l'opera propria ed essenziale dello spirito critico, senza del quale la filosofia ed il sapere in generale non possono avere nè principii

ben fermi, nè progressi sicuri. Mosso da questo spirito critico, Kant riuscì a togliere ogni valore a certe affermazioni come a certe negazioni recise ed assolute, distruggendo per sempre le metafisiche arbitrarie e fantastiche dell'antichità e del medio evo, e scalzando le metafisiche dogmatiche e razionalistiche della scuola di Cartesio e di Leibniz.

Così, anche non volendo fermarsi a Kant, i filosofi posteriori dovettero prendere le mosse da lui, se non volevano regredire sul cammino della scienza. Guglielmo di Humboldt disse molto acutamente: Io non so che cosa resterà in piedi di ciò che venne edificato da Kant, ma senza dubbio non resterà più nulla di quanto egli ha distrutto. — *Perciò Kant serve giustamente come introduzione alla filosofia moderna, sia qualunque il paese in cui la si coltiva; perchè la filosofia non ha paese, e chi vuol chiudere il proprio alla filosofia straniera, ha, più di tutti, bisogno che Kant gli raggiusti le idee.*

Per buona sorte l'Italia non fu tarda ad aprire le porte alla filosofia di Kant: già nel primo quarto del secolo veniva pubblicata a Pavia una traduzione italiana, della Critica della Ragion pura; *intorno al medesimo tempo il Galluppi esaminava e discuteva largamente, ne'suoi scritti filosofici, la dottrina di Kant; Alfonso Testa, piacentino, pubblicava una particolareggiata e critica esposizione dell'* Estetica *e della* Logica trascendentale, *accogliendo i principii più essenziali del Criticismo; e lo stesso faceva, nella bassa Italia, Ottavio Colecchi.*

Ciò malgrado lo spirito critico, non penetrò nella nostra filosofia quanto avrebbe dovuto. I pochi Kantiani puri non fecero scuola, e il Galluppi, che sino al 1830 esercitò sulla filosofia italiana un' influenza predominante, era troppo attaccato all'Empirismo per comprendere ed appropriarsi il pensiero kantiano in tutta la sua profondità, e farsene propagatore in Italia. Ma nel 1830 sorgeva il Rosmini col suo Nuovo Saggio sull'Origine delle Idee, *e con esso una nuova scuola filosofica la quale ebbe in Italia un séguito assai numeroso e può vantare tre grandi maestri: il Rosmini stesso, il Gioberti ed il Mamiani.*

Però le dottrine di questi sono tutte, nei loro finali risultati, un' assoluta negazione del Criticismo. — Il Rosmini fu senza dubbio il pensatore più vigoroso che l' Italia abbia dato alla filosofia nel presente secolo. Benchè legato dalle sue credenze religiose, egli, in alcuni punti essenziali della sua dottrina, continuò e svolse il pensiero kantiano; ma, contraddicendo al principio critico, rinnovò per un altro verso i procedimenti dogmatici della speculazione antica e medioevale, fondando un Idealismo ontologico. Il Gioberti e il Mamiani giunsero per diverse vie alla stessa meta: il Gioberti filosofò con ingegno splendido e con mente altissima; ma niuna cosa era tanto aliena da lui quanto l'accogliere i freni del Criticismo; ed il Mamiani, che oggidì rappresenta la scuola idealistica con tanto splendore e con sì mirabile attività, non è più degli altri due grandi Idealisti propenso alla filosofia di Kant, benchè lo abbia studiato a fondo e non si stanchi ne' suoi ultimi scritti di esaminarlo e di discuterlo, ed anzi gli abbia consacrati lavori speciali. Ma lo studio di Kant non valse a salvare il Mamiani dai procedimenti e dalle dottrine più dogmatiche; ed infatti egli pretende di rinnovare in Italia la filosofia platonica, di cui niuna v'ha, quanto alla speculazione teoretica, più contraria allo spirito del Criticismo.

Nè questo spirito si fa desiderare vivamente soltanto nella scuola idealistica; oltre la quale noi possiamo ora in Italia annoverare tre scuole principali e più numerose: gli Hegeliani, *i seguaci del* Tomismo *e delle dottrine scolastiche, i* Positivisti.

Quanto agli Hegeliani, nessuno vorrà negare che la loro dottrina si connetta col movimento generale del pensiero filosofico moderno; ma le medesime cause, che in Germania fecero risorgere la filosofia kantiana contro di loro, debbono valere anche in Italia.

Vengono in secondo luogo i Tomisti, i quali filosofeggiano come se mai non fossero esistiti nè Kant, nè Hegel; anzi, neanco Rosmini e Gioberti. Eppure questa scuola è quella che forse conta un maggior numero di aderenti, perchè si diffonde nel clero il quale, se anche è in de-

cadenza, è tuttavia in Italia la classe più dedita agli studii speculativi. È doloroso il pensare come, negli studii, una parte sì notevole del nostro paese si separi così recisamente e si apparti affatto dalla scienza moderna e dai progressi generali del pensiero in Europa. Il danno è incalcolabile per tutta la nostra civiltà e per la filosofia in particolare, perchè questo attaccamento a viete dottrine, rende sterili molti ingegni e vani molti studi gagliardi e laboriosi che, bene indirizzati, darebbero una viva luce di scienza.

Hanno un séguito assai minore, benchè facciano un gran rumore e si proclamino padroni, nonchè del presente, pur dell'avvenire, i Positivisti. Ma anche questi, sebbene pretendano segnare alla scienza limiti ancor più angusti di quelli voluti da Kant, sono poi nelle loro negazioni così recisi e così dogmatici come i seguaci delle altre scuole nelle loro affermazioni. Anzi qualcuno, mentre vorrebbe liberare la scienza da tutte le così dette fantasie ed illusioni degli Spiritualisti e degli Idealisti, espone e sostiene poi dottrine non meno trascendenti, con poca o nessuna critica delle proprie idee, e con un tono così risoluto da disgradarne qualunque teologo che si creda illuminato dallo spirito infallibile di Dio. Costoro hanno dunque bisogno, quanto gli altri, che la Critica moderi le loro pretese e loro inspiri degli scrupoli salutari sulle loro teorie e sui loro metodi. La Critica infatti è ugualmente contraria ad ogni maniera di dogmatismo, al dogmatismo negativo come al positivo, a quello degli Idealisti come a quello degli Empiristi. Essa vuole che nella soluzione delle questioni strettamente teoretiche, quelle cioè che riguardano la natura del reale *e in cui si cerca di conoscere le cose* come stanno, *noi non ci lasciamo guidare da preoccupazioni religiose o irreligiose; ma che, liberi da ogni tendenza particolare o soggettiva, indaghiamo il vero con una sincerità perfetta verso noi stessi, ricercando intorno alle nostre idee tutte le difficoltà e tutte le obbjezioni che ad esse si potrebbero muovere, ed esponendo poi, con perfetta schiettezza, i risultati de' nostri studi e delle nostre ricerche. Ora, queste massime*

non sono sempre osservate dai nostri cultori della filosofia. Anche i più grandi, come il Rosmini, il Gioberti, il Ferrari, furono tratti a molte affermazioni o negazioni scientifiche da pregiudizi o tendenze pratiche, morali, religiose o politiche. Il Criticismo invece, consistendo principalmente in un esame di coscienza compiuto dalla ragione sopra sè medesima a fine di determinare i propri limiti, porge ad un tempo i principii e l'esempio più solenne di quello spirito scientifico che studia e indaga senza lasciarsi sviare da alcuna tendenza estranea ai propri fini.

Queste sono le considerazioni per le quali parvemi di poter affermare che sarebbe di grandissimo giovamento il rinnovare in Italia lo spirito critico cogli studii kantiani. Ciò non sarebbe utile soltanto alla filosofia, ma a tutto il nostro sapere in generale; giacchè, sebbene Kant non abbia in tutte le questioni da lui trattate scorta sempre la vera soluzione, ciò nondimeno diede sempre con questa vigoroso impulso ad un progresso ulteriore, dimodochè in più rami dello scibile, quando si vogliano approfondire certe questioni, risalendo alle loro origini, si deve prendere le mosse da Kant e discutere le sue teorie.

Però, fortunatamente, noi possiam compiacerci che oramai il risorgimento del Kantismo in Italia non è più soltanto un desiderio: non v'ha scritto filosofico di qualche valore nel quale non si parli ad ogni tratto di Kant; noi dicemmo con quanta insistenza se ne occupi il Mamiani; articoli importanti ed opuscoli sul Criticismo se ne pubblicano ogni tanto; di una questione kantiana tratta a lungo il Franchi nella sua recente Teorica del Giudizio, *ed il Ragnisco pubblicava testè una esposizione critica della* Ragion pura.

Quel che ci manca è una esposizione compiuta delle dottrine del grande filosofo. E questa è una grande lacuna. Da noi si è studiato e scritto molto intorno alla Ragion pura; *meno assai intorno alla* pratica; *e vi sono poi molte parti della filosofia kantiana, come la filosofia della natura, la filosofia della politica e della religione, l'estetica, le quali sono pressochè ignote al nostro pubblico.*

Ora questo inconveniente deve togliersi, prima perchè tutte queste parti sono importantissime per sè, e in tutte Kant ha esposto qualche principio originale e fecondo, poi perchè tutte le parti della dottrina kantiana si connettono strettamente tra loro e dipendono reciprocamente le une dalle altre, sicchè non possiamo penetrare ed assimilarci il pensiero kantiano senza conoscerle ed abbracciarle tutte e illuminare le une colle altre.

Mosso da queste gravissime ragioni e dalla considerazione che in questi ultimi vent'anni l'interpretazione e la critica degli scritti kantiani fecero, specialmente in Germania, sì grandi progressi da rendere insufficienti per noi i lavori antichi, anche per quelle parti che vi sono trattate, io mi assunsi di esporre tutte le dottrine filosofiche di Kant, e di esporle, tenendo conto degli ultimi scritti pubblicati su di esso, in Italia e fuori. Però avverto il lettore che io non pretendo di possedere, nè ho cercato di acquistare, un' erudizione completa sulla letteratura kantiana. Essa è così estesa che a conoscerla e ad esporla tutta si richiederebbe uno studio ed un lavoro speciale. Assunta un' impresa piena di tante difficoltà; io mi proposi di lasciare in disparte ogni oggetto che mi potesse distrarre dal mio scopo essenziale, da quello cioè di conoscere e far conoscere la mente di Kant quale essa fu veramente, e di sottoporre ad un esame mio proprio e ad una critica larga ed imparziale i procedimenti e i risultati della sua filosofia.

Non mi occupai quindi delle esposizioni e delle critiche altrui, se non in quanto mi parevano utili o necessarie a schiarire il mio pensiero intorno alla dottrina di Kant: volli sbandire dalla mia esposizione ogni vano apparato di erudizione per non isviare l'attenzione mia e del lettore dal soggetto principale. Ho solo citate e discusse le opinioni altrui, dove mi pareva che questo giovasse a far meglio intendere e penetrare il pensiero del mio autore, o dove fosse necessario indicare la fonte di una interpretazione da me accolta o le ragioni per le quali io ne rifiutava alcuna molto autorevole o molto diffusa. — Del resto io ho voluto presentare a' miei lettori Kant,

quale dopo parecchi anni di studio sulle sue medesime pagine ho potuto interpretarlo e raffigurarmelo. Certamente non ho respinto l'aiuto altrui, ma buono o cattivo mi guidò sempre un pensier mio; e scorrendo gli scritti di quelli che trattarono lo stesso argomento, non ho mai lasciato di discuterli liberamente meco stesso e specialmente di confrontarli col testo dell'autore, che è per uno storico coscienzioso, quel che è la natura per l'artista.

Ho creduto necessario, prima di esporre la dottrina kantiana, di fare una succinta esposizione di quei filosofi i quali si possono riguardare come i precursori di Kant, e presi le mosse da quello che va considerato come il fondatore della filosofia moderna, cioè da Cartesio. Il primo volume comprende così quattro parti disuguali:

1.ª I Precursori di Kant;

2.ª La filosofia di Kant anteriore al periodo critico;

3.ª L'esposizione della *Critica della Ragion pura;*

4.ª La filosofia della natura e lo sviluppo posteriore della filosofia critica teoretica.

Così questo primo volume si può riguardare in sè stesso come compiuto, perchè, oltre i due primi punti, abbraccia, col terzo e col quarto, tutta la filosofia strettamente teorico-critica di Kant.

Il secondo volume comprenderà invece le seguenti parti:

1.ª Critica del Giudizio;

2.ª La Ragion pratica e scritti che vi si attengono;

3.ª La filosofia giuridica e politica;

4.ª La filosofia della religione;

5.ª La filosofia della storia e l'antropologia.

Così, compiuti i due volumi, potremo abbracciare intera la grande orbita della speculazione kantiana e dare su di questa, sul suo avvenire e sull'influenza che deve avere nella filosofia e nella scienza, anche presso di noi, un giudizio definitivo e compiuto.

INDICE

CAPO PRIMO.

CAPO II.

CAPO III.

CAPO IV.

CAPO V.

CAPO VI.

CAPO VII.

CAPO VIII.

Segue La Ragion pura — La Dialettica trascendentale.

CAPO IX.

Segue La Ragion pura — La Metodica trascendentale

CAPO X.

Lo Sviluppo posteriore della filosofia critica teorica.

CAPO PRIMO.

I Precursori di Kant nella filosofia critica.

I precursori di Kant si potrebbero, sottilizzando, ricercare anche nelle filosofie più antiche; ma quanto alla sua propria dottrina, al suo criticismo, non se ne troveranno facilmente chiari e distinti tratti prima di Locke. Però sarebbe ingiusto non dir qualche parola anche di **Cartesio,** e non prender le mosse da lui, come da lui le prese la filosofia moderna; giacchè anch'egli è un filosofo critico, nel senso largo di questa parola, sebbene egli faccia solo la critica delle *cognizioni*, e non come Kant quella dello stesso *conoscere* (1).

La scolastica aveva filosofato fondandosi sopra l'autorità o sopra principii arbitrariamente stabiliti. Cartesio pel primo proclama e sostiene con chiara ed esplicita coscienza, che la filosofia deve essere essenzialmente razionale, libera da ogni autorità, e che quindi le sue dottrine debbono essere pienamente

(1) Cartesio nacque in Francia il 1596, m. il 1650. — Opere principali: *Discours sur la méthode*, 1637 — *Principia philosophiae*, 1644.

giustificate e avere nel pensiero stesso una solida base. Ma per acquistare un così fatto sapere convien far *tabula rasa* di ogni dottrina, di ogni idea ricevuta dall'autorità altrui, dalla tradizione, dall'insegnamento, ecc. Così il pensiero di Cartesio, volendo esser figlio soltanto di sè stesso, è antistorico, e per questo rispetto affatto contrario alle tendenze dei nostri tempi. Ma noi vediamo sovente nella storia dell'umanità, che questa dopo essersi precipitata per una via, si rifà correndo per una opposta. Aveva dapprima il sapere cercato ogni suo fondamento nel passato; ora lo si rigetta tutto quanto; e Cartesio, si pone in traccia di un principio supremo, di un principio evidente per sè, indimostrabile ma irrepugnabile insieme, tratto dal solo pensiero e dalla ragione, sul quale si possano fondare d'ora innanzi tutte le cognizioni. — Trovato quest'*unum inconcussum* noi avremo in noi stessi un criterio sicuro per distinguere il vero dal falso, senza ricorrere ad alcuna autorità o testimonianza esteriore.

Così Cartesio, rifiutata ogni cognizione, ogni idea ricevuta, trova però qualche cosa, di cui non può spogliarsi e che continua ad esistere in lui, egli trova il suo **pensiero**. — Per dubitare, per negare, per rifiutare idee o cognizioni si pensa pur sempre. Io penso: questo io non posso mettere in dubbio, perchè per ciò fare convien pur pensare. E se penso, soggiunge Cartesio, esisto. **Cogito ergo sum**. Ecco il gran principio. Ma come fa Cartesio a passare dal pensare all'esistere? Ci vuole una dimostrazione, dimostrazione che si tradisce in quel *dunque*. E qui critiche infinite de' suoi avversari, alle quali Cartesio rispondeva osservando, come quel *dunque* non significhi un' illazione o un' argomentazione mediata, ma indichi un' immediata in-

tuizione della nostra mente, la quale, affermando di pensare, riconosce ad un tempo e con ciò stesso di esistere. In questo modo Cartesio si apriva la via a quelle sue dottrine intorno alla natura dello spirito, che dovevano aver uno svolgimento così grande nella filosofia posteriore. Se noi siamo certi di esistere solo perchè pensiamo, tutta la nostra natura (spirituale) è pensiero, e il nostro esistere si risolve nel pensare. Con tali idee Cartesio si faceva iniziatore delle dottrine idealistiche nell'età moderna. Egli, trovato quel principio, secondo lui, inconcusso, abbandonò il suo dubbio metodico, e si rimise a filosofare dogmaticamente come gli scolastici. E a questo suo dogmatismo come a quello de' suoi successori un altro principio, oltre il suddetto, si prestava mirabilmente. — Secondo Cartesio dovevano esser veri tutti i giudizii conformi al suo *cogito;* cioè non solo quelli derivabili da esso, ma anche tutti gli altri, i quali ne avessero le formali proprietà, che lo rendono evidente al nostro spirito. Queste proprietà sono la *chiarezza* e la *distinzione*. Saranno dunque veri tutti i giudizii, che si fondano sopra idee chiare e distinte; oppure da esse derivano. — Si vede quanto, una volta ammesso un tal criterio di verità, divenisse agevole il dogmatizzare. Ed infatti da Cartesio e dalla sua scuola uscirono filosofie dogmatiche così recise ed assolute da disgradarne la scolastica.

Ebbe così principio da Cartesio l'uso di filosofare con metodo matematico, filosofare che raggiunge il suo apogeo con Spinoza, il filosofo logicamente più reciso, che forse sia esistito. Ricercando nel proprio spirito Cartesio trovava delle idee, che egli si rappresentava in modo chiaro e distinto, e ch'egli quindi

poteva definire. Da queste definizioni egli poi nel modo, che fanno i geometri dalle loro, traeva tutte le conseguenze o i teoremi, che vi stanno racchiusi. E così procedeva Spinoza. — Un tal metodo si fondava sopra un grande equivoco, il quale fu padre di tutti i paradossi dello Spinoza: e questi col derivarne tutte le conseguenze ne mise in chiaro l'erroneità, meglio di qualunque avversario. Così anche alla scuola cartesiana avvenne, quello che ben sovente si osserva nella scienza come nella vita pratica; che un principio erroneo o incompleto viene abbattuto dalle stesse conseguenze, che a poco a poco se ne vanno traendo e si manifestano.

L'equivoco del metodo cartesiano consisteva in ciò, che esso riguardava le idee e i concetti, i quali ci rappresentano le cose reali, come idee e concetti matematici, cioè idee e concetti, che essendo prodotti dallo spirito e avendo oggetti intieramente ideali, si possono perfettamente determinare con una definizione, sicchè alla mente nostra riesca di darne in questa tutti gli elementi e di esaurirne così la natura. Ma a noi degli enti reali, non è dato far questo; i concetti o le idee che ce li rappresentano non sono che astrazioni del nostro spirito, le quali non ne esauriscono o determinano l'intiera natura. Le stesse sintesi compiute in queste astrazioni non sono determinate da una mera attività formale del nostro pensiero, ma ci sono suggerite dalla realtà medesima. Nel mondo matematico noi possiamo fare le combinazioni, che vogliamo, e affermare tuttociò che da esse sole possa trarsi, fondandoci sulla loro mera possibilità, cioè osservate le leggi formali del pensiero. Ma per gli esseri esistenti ciò non basta più, noi non

possiamo *a priori*, dati certi elementi reali, farne una sintesi, e riguardarla come reale alla sua volta, perchè se il nostro pensiero può dimostrarne o rappresentarsene la logica possibilità, non ha da questa alcun argomento per la sua realtà.

Un tal metodo si rendeva ancor più pericoloso per la dottrina cartesiana intorno alle idee innate. Secondo Cartesio nel nostro spirito si trovano in origine o meglio si svolgono naturalmente delle idee, indipendenti da ogni percezione sensibile. Sono queste le idee innate, le quali non potrebbero trovarsi in noi, se non vi fosse una realtà corrispondente. Appartengono a questa classe l'idea di Dio e in genere le idee e le categorie supreme della ragione.

Tuttociò che si trova in queste idee in modo chiaro e distinto è ammesso da Cartesio come certamente reale. — In questo modo coll'idea, che egli si faceva della causa e della sostanza, fondava tutta la sua metafisica, e poneva le prime basi dei sistemi di Mallebranche e di Spinoza, sistemi nei quali il pensiero filosofico si andava sempre più allontanando dal pensiero volgare, ma ad un tempo anche dal mondo reale, sostituendo a questo un mondo di astrazioni sostanziate in sè medesime, inerti e prive di vita.

Così se noi studiamo la filosofia di Cartesio e le scuole, che ne uscirono, vediamo, che tutte le loro dottrine si fondano sopra poche definizioni stabilite in principio, come cardine inconcusso del nostro pensiero. Le idee principali sono quelle di sostanza, di causa, di Dio, di spirito e di corpo. La metafisica di Cartesio e quella de' suoi seguaci sono uno svolgimento logico delle definizioni, che egli diede di quelle idee. Secondo Cartesio la vera sostanza è Dio, in quanto

questo non abbisogna d'altro per esistere; le sostanze finite sono invece quelle che non abbisognano per esistere che della creazione divina. Ma si vede facilmente come il concetto proprio della sostanza fosse per Cartesio quello, che egli attribuiva a Dio, e come le cose finite non potessero per lui esser vere sostanze. Di qui lo spinozismo. Ma le sostanze finite non essendo vere sostanze non sono neanco vere cause; giacchè ciò che per sè non esiste, non può nemmanco avere una propria forza, agire per sè; Dio essendo dunque l'unica vera sostanza sarà pure la sola vera causa; egli solo opera; ed infatti secondo Cartesio le cose esistono non già solo in quanto sono state create, ma anche in quanto sono continuamente e incessantemente create da Dio. — Mallebranche indicò il vero senso di questa dottrina, chiarendo i principii, che vi sono implicati e traendone le conseguenze, cioè negando recisamente ogni causalità finita, e facendo di Dio la sola vera causa. Così per la scuola cartesiana la vita spariva dal mondo e gli esseri fatti privi di moto e di vita divenivano facile preda allo spinozismo, che nega loro l'esistenza. E con queste idee si accordavano perfettamente le altre, che s'avevano intorno agli spiriti e ai corpi. Sono questi i due grandi ordini, nei quali secondo Cartesio si distinguono gli esseri reali; ora gli spiriti non sono per Cartesio che pensiero, i corpi non sono che estensione. Ma il pensiero e l'estensione non si possono concepire quali sostanze operanti; e come Mallebranche negava che l'estensione avesse facoltà di agire sul pensiero, Spinoza poteva togliere addirittura l'esistenza sostanziale a quella ed a questo, e farne i modi di un'unica sostanza.

Ma la filosofia non volendo rimanere a questo punto, dove era giunta e dove la coscienza umana ad essa si ribellava, doveva rifare il suo cammino e quindi o accogliere di nuovo i principii, donde era partita, ma procedendo per vie diverse giungere ad una diversa meta; oppure stabilire direttamente principii e dottrine opposte, dalle quali si potessero quindi trarre opposte conseguenze.

L'una e l'altra cosa avvenne, la prima per mezzo di Leibniz, la seconda per mezzo di Locke.

Cartesio avea cominciato a filosofare dubitando, ma poscia credendo di aver trovato un principio inconcusso, su questo si diede arditamente a costruire un nuovo sistema dogmatico. Il principio sul quale egli fondava questa metafisica, era dapprima intieramente soggettivo, cioè era lo stesso pensiero umano e la coscienza immediata che noi abbiamo di esso e della sua esistenza. Il metodo, col quale egli iniziava la sua filosofia era pure soggettivo, perchè si fondava sulla coscienza del nostro pensiero e sull'esame di noi stessi e delle nostre idee. Ma il suo procedimento era ancora dogmatico, giacchè egli, mentre stabiliva per unica base del suo speculare la ragione, riponeva poi in questa una piena e preventiva fiducia, ritenendo come i filosofi a lui anteriori, che essa ci possa rappresentare la vera realtà, la realtà in sè, quando solo se ne faccia buon uso; e come egli non richiedeva per condizioni e limiti di questo, che la chiarezza e la distinzione soggettiva delle nostre idee, così poteva introdurre nella metafisica il suo metodo geometrico.

Leibniz, come vedremo, accettati in gran parte i principii del metodo cartesiano, ne distrugge la metafisica, determinando in modo differente i concetti fonda-

mentali della realtà. Ma in **Locke**, benchè di qualche anno anteriore, già vediamo sorgere l'idea critica e da esso cominciare una speculazione, che contrapponendosi a quella di Leibniz, doveva eccitare poi la mente di Kant a conciliarla in una sintesi superiore (1).

Se, ragiona il Locke, secondo Cartesio tutto si fonda sulla ragione, sulla nostra intelligenza, studiamo un po' quale sia là vera estensione di questa e quali ne siano i limiti: così sorgeva l'esame della facoltà stessa del conoscere, che per il primo Locke si propone chiaramente e con piena coscienza come una propedeutica del filosofare, anzi come uno dei principali cómpiti di questo. — Ma per determinare l'estensione e la competenza della nostra mente, e quindi la realtà e la legittimità della conoscenza, occorre sapere donde sorgono e hanno origine le nostre cognizioni.

Cartesio aveva pure fatta questa ricerca, ma senza darvi l'importanza, che ad essa diede il Locke, il quale postala a base di tutto il suo filosofare, distrugge colla nuova teoria, che ne trae, il metodo geometrico e la metafisica dogmatica dei Cartesiani.

Cartesio aveva, rispetto alla loro origine, distinte tre specie di idee: le innate, le avventizie e le fattizie. Abbiam già detto quali fossero le prime per lui; sono al contrario avventizie quelle che ci vengono date dall'esperienza, fattizie quelle formate dalla nostra immaginazione con elementi tratti dalle idee avventizie.

Il metodo geometrico e la metafisica dei Cartesiani si fondava tutta sulle idee innate, idee che secondo Cartesio lo spirito trovava in sè o da sè formava, ma alle quali poi egli illogicamente attribuiva un va-

(1) John Locke nacque in Inghilterra il 1632, m. il 1704 — *An Essay concerning human Understanding* 1690- *Thoughts on education* 1693.

lore objettivo e reale (1). Locke comincia il suo libro sull'intelletto umano col sostenere, non darsi nessuna idea, nessun principio teorico e pratico innato. Il nostro spirito non comincia da idee o da principii generali, ma da idee concrete, particolari, dateci immediatamente dal nostro senso esterno o interno.

La **sensazione** e la **riflessione** sono per Locke le sorgenti madri di tutte le nostre idee. — In origine il nostro spirito è una *tabula rasa*, privo d' ogni qualunque idea o percezione; per mezzo dell'azione degli oggetti esterni ossia per mezzo della sensazione egli riceve dapprima le idee dei corpi, poi colla coscienza de' suoi stessi atti ossia colla riflessione si acquistano anche le idee di questi. Le idee dateci così direttamente dalla sensazione e dalla riflessione sono quelle, che Locke chiama *idee semplici*, e che lo spirito, secondo lui, acquista in modo del tutto passivo. Dalle idee semplici lo spirito trae poi con una propria attività le idee composte (*complex ideas*), le quali quantunque di numero e di varietà infinita, pur si possono ridurre a tre classi principali, cioè a idee di *sostanze*, di *modi* e di *relazioni*.

Idee di sostanze sono quelle, che ci rappresentano oggetti sussistenti per sè; idee di modi quelle, che non ci rappresentano cose per sè sussistenti, ma dipendenze o affezioni di sostanze; le idee di relazioni consistono nel confronto di altre idee, nella considerazione delle une rispetto alle altre.

(1) A torto però alcuni avversari di Cartesio lo accusarono di ammettere recisamente queste idee come attuali o già formate ab origine nel nostro spirito: l'accusa non sarebbe giusta che per l'idea di Dio; benchè in tutta questa dottrina Cartesio non sia sempre molto chiaro e conseguente a sè. (V. A. Franchi, *Letture sulla Storia della Filosofia moderna*, lez. 13.ª).

Ma anche il Locke, obbedendo ad una legge, che domina lo svolgimento dei sistemi filosofici, e per la quale ognuno di questi non si scioglie mai per intiero dagli altri, che lo precedono, anche quando sorge per oppugnarli, combattuto in alcuni punti essenziali il cartesianismo, ne accettava uno dei principii fondamentali, il principio cioè che il nostro spirito non è in diretta relazione cogli oggetti, ma solamente con idee: pregiudizio filosofico, che fu padre di molti equivoci e traviamenti.

Colle idee per sè sole l' uomo però non conosce, secondo il Locke, gli oggetti; quelle non sono, che le immagini corrispondenti di questi nel nostro spirito; la cognizione consiste invece nelle relazioni tra le idee medesime e quindi per il Locke soltanto nei giudizi, giacchè per lui, secondo un errore da me combattuto nel mio *Corso di filosofia* (1), il giudizio non è che la percezione di un rapporto. Se questi rapporti sono da noi percepiti immediatamente, cioè senza il soccorso di altre idee, allora la cognizione è *intuitiva;* occorrendo invece idee intermedie, che Locke chiama *prove*, allora la percezione dei rapporti diventa mediata; e si ha la cognizione *dimostrativa*, fondata sopra un ragionamento; il quale però, come osserva con molta acutezza il Locke, ha pur sempre bisogno, nel suo stesso procedimento, dell'intuizione, perchè solamente questa può in ultimo legare le idee intermedie colle altre tra cui si hanno a stabilire i rapporti mediati; e così la cognizione intuitiva accompagna qualunque ragionamento in ogni suo passo.

(1) Corso elementare di filosofia, 2ª ed. — Milano, 1875 (v. § 57).

Questi rapporti, che formano le nostre cognizioni, e sono l'oggetto dei nostri giudizi e delle nostre proposizioni sono veri, quando sono conformi alla natura delle idee, tra le quali vengono stabiliti. Questa verità è poi reale, e non *puramente verbale* o *chimerica*, quando è conforme alla realtà delle cose. Ma qual criterio abbiam noi per conoscere questa conformità? Se lo spirito è in relazione diretta solamente con idee, quale differenza potremo noi stabilire fra i pensieri di un visionario e quelli di uno scienziato? Locke vide chiaramente l'obiezione, e cercò risolverla in questo modo:

Benchè per lui soltanto le cognizioni siano vere o false, e non le idee; pur egli distingue poi queste in reali e chimeriche, giuste e sbagliate (*right and wrong*), le quali distinzioni tornando in fondo all'altra di vero e falso, vediamo lo stesso Locke servirsi in parecchi luoghi anche di questa. Ad ogni modo gli è certo che nella sua dottrina la stessa distinzione delle cognizioni in vere e false dipende da quella corrispondente e fondamentale delle idee in reali e chimeriche. Vediamo dunque in che consista tale importante distinzione.

A Cartesio bastava, perchè un giudizio fosse vero e certo, che esso si fondasse sopra idee chiare e distinte. — Anche il Locke richiede tale condizione; ma questa non ci dà ancora il diritto, secondo lui, di affermare tuttociò, che in quelle idee si trova contenuto; un tal diritto dipende dalla realtà, che alle idee stesse compete, e che non si può determinare, se non si sa donde esse ci vengano. — E così per opera del Locke la questione intorno all'origine delle idee, questione, che anche in Italia doveva ai nostri giorni sollevar tanto grido, veniva ad occupare un

luogo principale in filosofia e ad acquistare un' importanza e un valore metafisico.

Sono tutte reali e quindi vere per Locke le idee, che immediatamente derivano dalla sensazione e dalla riflessione, cioè le idee *semplici*, perchè sebbene alcune, come, per es., le idee delle qualità seconde dei corpi, non siano somiglianti per sè ai loro oggetti, nondimeno tutte vi corrispondono esattamente come effetto immediato di essi nel nostro spirito. Saranno perciò vere tutte le cognizioni riguardanti l'esistenza delle cose corrispondenti a quelle idee, come le loro distinzioni. Per una ragione opposta sono invece sempre reali tutte le idee complesse, fuori quelle delle sostanze, perchè mentre queste si propongono di rappresentarci gli oggetti reali e si riferiscono direttamente alla loro esistenza, le altre cioè quelle dei modi e delle relazioni ne fanno astrazione intieramente, essendo mere combinazioni, che lo spirito fa delle sue idee. — Esse sono quindi a sè medesime *archetipi*, e per esser vere ossia reali (come la loro natura comporta) hanno solo bisogno che i loro elementi, ossia le idee semplici da cui risultano, non cozzino fra loro, ma si possano insieme congiungere. — Le quali idee però, sebbene non ci rappresentino direttamente oggetti reali, pure, dice Locke, hanno valore per la realtà, in quanto questa ad esse si conforma, e può come tale venire dal nostro spirito rappresentata. Nel che si vede accennato un pensiero, che sta a fondamento della critica canziana. Come esempio di quelle idee Locke reca specialmente le idee matematiche e le morali. Saranno vere sempre le nostre cognizioni fondate su quelle e su queste, e dalle seconde non meno che dalle prime noi potremo trarre un sapere dimostrativo.

La cosa è ben diversa per le idee di sostanza, le quali pretendono di rappresentarci oggetti reali ed esistenti, mentre non ci vengono direttamente da questi, essendo idee composte e quindi prodotte dall'attività del nostro spirito. Ma percepiamo noi veramente la sostanza? ed ha quest'idea un oggetto corrispondente nella realtà? L'esame di tale questione è la parte più originale e più profonda della speculazione di Locke, ed è quella per cui principalmente va riguardato come un grande precursore della critica canziana.

Quando gli oggetti, dice Locke, ci danno idee, le quali si trovano costantemente insieme, noi raccogliamo quelle idee sotto un sol nome e ne facciamo come un' idea sola, quasi fosse un' idea semplice, e pensiamo, che le qualità corrispondenti a quelle non possano stare da sè, ma debbano essere sostenute da un qualche cosa, che loro sta sotto, da un *substratum*, il quale appunto dicesi *sostanza*.

Se il Locke fosse stato conseguente a sè medesimo avrebbe dovuto senz'altro negare recisamente, che quest'idea di sostanza abbia qualche realtà, poichè essa non ci viene nè dalla sensazione nè dalla riflessione. Ma il Locke non ha per solito un grande rigore logico, e posto un principio di rado lo spinge a tutte le sue conseguenze; non amando egli le dottrine troppo recise ed assolute. — Perciò riconosce, che le sostanze esistono; anzi che tra le idee complesse sono le sole, le quali abbiano il loro *archetipo* fuori di noi. Ma noi non sappiamo poi nè in che consista in genere una sostanza, nè che sia ciascuna per sè individualmente; e il Locke in diversi luoghi ci viene ripetendo, che è un' idea *oscura*, che non può servirci a nulla; che

noi non dobbiamo basarci sopra di essa per conoscere o spiegare le cose, nè credere che per sè essa ci dia cognizione alcuna; perciò egli non disconoscendo che la sostanza sia la causa e il fondamento reale delle qualità, osserva che però a noi non è dato distinguer le sostanze per sè stesse, ma soltanto dalle loro qualità: noi raccogliamo ed aggruppiamo queste in una sostanza come intorno ad un solo essere, perchè ci sono date insieme, ma senza conoscere la ragione di tale loro reale congiungimento. Quindi noi per giudicare delle sostanze dobbiamo stare al fatto, all'esperienza, ammettendo come esistenti quelle soltanto, che ci rappresentano l'unione di idee semplici dateci da più qualità realmente coesistenti tra loro, e determinandone la natura coll'attenerci intieramente a quelle idee. — E qui il Locke si oppone vivamente al metodo dei Cartesiani, i quali volevano giudicare delle cose reali per mezzo di definizioni e dare di esse una scienza assoluta, dimostrativa, come se noi conoscessimo le sostanze in sè. Egli sostiene quel che poi ripeterà Kant, prima ancora del suo periodo critico, che noi non possiamo conoscere le cose reali, nè affermare alcunchè intorno ad esse, o peggio darne definizioni, da cui si abbia poi a trarre una scienza illusoria, senza fondarci in ultimo su fatti particolari e concreti e sulle qualità apprese direttamente col senso. Il qual principio doveva diventar fondamento della filosofia sperimentale, e così di quasi tutta la speculazione inglese posteriore a Locke.

Ad ogni modo da quanto s'è detto altri vedrà facilmente, come, malgrado diversità essenziali in alcuni punti, la sostanza quale viene concepita da Locke si

può ragguagliare per certi rispetti al Noumeno di Kant: al par di questo essa ci è in sè affatto ignota, e come questo è per Kant talvolta un concetto meramente negativo, così un'idea negativa è pure talvolta per Locke l'idea della sostanza. E tale considerazione si può riguardare come il punto estremo, a cui giunse lo scetticismo dell'uno e dell'altro. — Del resto per amendue non si dà scienza se non del fenomeno, delle apparizioni delle cose, perchè solo con quelle apparizioni il nostro spirito è in diretta relazione. — Perciò il Locke vuole abbandonate tutte le questioni, che si fondano sulla natura sostanziale delle cose, perchè, essendoci questa misteriosa, esse sono tutte necessariamente insolubili. — Così sebbene egli ritenga come *probabilissimo*, che la sostanza pensante in noi sia immateriale, pure non crede che ciò si possa dimostrare con piena certezza; perchè noi non conoscendo la natura intima della materia non abbiam sicuro fondamento per negare in modo assoluto, che questa possa ricever da Dio la facoltà di pensare. Ma, ciò ammesso, essendo anche il Locke, come Kant, vivamente preoccupato delle conseguenze pratiche delle sue dottrine, cerca poi di provare, come anche quando la nostra anima fosse materiale, nulla se ne potrebbe inferire contro la sua immortalità. E qui egli si addentra in un esame acuto e profondo, e che mostra tutta la gagliardia e la sagacità della mente di Locke, intorno alla nostra identità personale. In esso prevenendo, benchè solo in un senso teoretico, la dottrina di Kant, giunge ad insegnarci, che la nostra identità personale si fonda tutta sull'unità di coscienza, e questa ci è prova di quella soltanto, non già dell'unità sostanziale. Più sostanze con una sola coscienza

costituiscono una sola persona, e una sostanza con più coscienze ne costituirebbe più d'una. Ora l'immortalità dell'anima non richiede l'unità di sostanza, ma l'unità e la permanenza eterna della coscienza.

Ogni sostanza ha, secondo il Locke, un' *essenza reale*, una costituzione intima, per cui essa è quella che è, ed ha le qualità sensibili, che noi di essa apprendiamo. Ma tale essenza reale ci è affatto ignota al par della sostanza, con cui in ultimo quella dev' essere riguardata come identica anche nella dottrina di Locke. — Gli è vero, dice questi, che alcuni filosofi danno un altro significato alle *essenze reali*, intendendo per queste certe forme od esemplari, per sè esistenti, e a somiglianze dei quali sarebber fatte tutte le cose secondo le loro differenti specie. — Con ciò il Locke accenna alla celebre dottrina realistica degli scolastici, riguardante la questione degli universali, dottrina che egli per esser conseguente a sè doveva rigettare, com'egli fa, per accogliere invece quella dei Nominalisti.

Secondo il Locke non esistono che sostanze concrete e determinate, perciò tutte le idee generali, che ad esse si riferiscono non hanno per oggetto loro proprio una qualche essenza reale, come i Realisti del Medio Evo pretendevano, ma sì un' essenza meramente *ideale* o *nominale*. — Soltanto le idee dei modi semplici e le idee composte dei modi e delle relazioni indicano sempre insieme l'essenza reale e la nominale, perchè le prime si riferiscono ad oggetti direttamente datici dalla sensazione o dalla riflessione, le seconde ad oggetti formati dalla nostra mente stessa. Le idee generali composte di sostanza invece sono formate dallo spirito per mezzo dell'astrazione e vengono poi rife-

rite ad oggetti reali. A noi si presenta una molteplicità infinita di oggetti individuali, cui ci sarebbe impossibile ricordare ad uno ad uno sia per pensarli sia per esprimerne agli altri le corrispondenti percezioni. La mente scorgendo tra essi delle somiglianze raccoglie queste in idee, le quali sono tanto più generali quanto meno numerose sono quelle somiglianze. Codeste nuove idee non hanno quindi a loro proprio oggetto un essere particolare, nè una pluralità di esseri, ma sì soltanto i generi e le specie, ossia quei tali caratteri comuni dalla mente nostra raccolti, e che quindi per natura loro si riferiscono a più oggetti. Queste idee non si formano ciascuna a nostro intiero arbitrio, dovendosi esse fondare sulle reali somiglianze delle cose; ma noi ne possiamo formare, e ne formiamo quel numero che vogliamo secondo i comodi, i bisogni, e i diversi fini, che possiamo proporci colle nostre idee.

Questa dottrina chiaramente nominalistica ebbe poi uno svolgimento ancor maggiore dal Berkeley, e si mantenne poi sempre prevalente nelle scuole inglesi.

Come le idee così tutti i principii generali derivano dai particolari; quegli stessi assiomi o massime, che alcuni riguardano come innate anzi come necessario fondamento ad ogni umano pensare, non sono che artifiziose astrazioni, che i filosofi stessi traggono dai particolari, e le quali servono solo nelle dispute per confutare un avversario, che già convinto della falsità della sua tesi si avvolge in sottigliezze e in sofismi.

E come sono inutili questi assiomi ne' progressi del sapere, così sono pur vane e frivole (*trifling*), e non ci danno a conoscere nulla di nuovo tutte le proposizioni *identiche*, in cui non si fa che affermare l'iden-

tità di un'idea con sè medesima, e quelle, in cui si attribuisce ad un termine una parte dellè determinazioni, che entrano nell'idea complessa da esso significata. Insomma, dice Locke, prevenendo qui chiaramente il concetto canziano dei giudizi analitici, noi abbiamo una verità meramente verbale, tutte le volte che non considerando e non conoscendo l'idea distinta designata da una parola, affermiamo qualche cosa, che è già contenuta in quell'idea (1).

Però secondo il Locke, benchè tutte le idee e quindi tutti i principii derivino in ultimo dalle idee semplici e particolari del senso e della riflessione, noi possiamo stabilire dei principii assolutamente generali colle idee composte dei modi e delle relazioni, perchè queste, come già si disse, non si riferiscono direttamente ad oggetti reali e sono formate dal nostro spirito. Perciò intorno a queste idee, (e Locke porta sempre per esempio di esse le idee matematiche e le morali), noi possiamo acquistare un vero sapere dimostrativo. — Ma intorno alle sostanze, cioè, secondo il linguaggio del Locke, intorno alle cose reali e sussistenti, noi non possiamo guari stabilire delle proposizioni generali, perchè non possiamo applicare alle cose reali la dimostrazione e la deduzione, come pretendeva Cartesio; conducendoci queste secondo il Locke a logomachie e a vani circoli. Perciò il nostro sapere è rispetto alle sostanze limitato a ciò, che dall'esperienza ci vien dato: non potendo penetrare nella essenza reale delle sostanze, noi non possiamo conoscere quali pro-

(1) Riporto le testuali e notevoli parole: « Wherever the distinct « Idea any Word stands for, is not known and considered, and so- « mething, not contained in the Idea, is not affirmed or denied of it, « there our Thoughts stick wholy in sounds, and are able to attain « no real Thruth or Falshood » — v. 2°, p. 237, ed. 1768.

prietà si trovino necessariamente e costantemente insieme, e quali siano fra loro incompatibili.

Ma mentre Locke giungeva così rispetto all' idea di sostanza e alla coesistenza delle qualità negli esseri a stabilire questi principii recisamente empiristici, egli non li applicò poi, come logicamente doveva e come fece poscia Davide Hume, all'idea di causa. Di questa il Locke riconosce il valore objettivo, così senza farne la critica nè sotto l'aspetto metafisico nè sotto lo psicologico, e senza dar alcuna prova a suo riguardo di quella sagacità ed acutezza grandissima, che mostra trattando dell'idea di sostanza. È questa una delle tante inconseguenze di Locke!

V' ha poi una ragione molto grave che doveva rendere il Locke alieno dal fare una critica distruttiva dell'idea della causalità, trovando egli in questa sola un valido fondamento per dimostrare l'esistenza di Dio. Che se di questa egli non ha fatto alcun esame profondo, pur non si può metter in dubbio, che ne avesse una convinzione viva e vera. Molti sono infatti i passi del suo libro, nei quali il nome di Dio è invocato con sincerità, benchè talvolta con una certa leggerezza; e d'altra parte la negazione di Quello, benchè più conforme al suo sistema, avrebbe poi urtato co' suoi principii pratici e morali e colla sua tendenza generale a secondare le credenze più universali e più profonde dell'umanità.

Locke pone l'idea di causa nella terza classe delle sue idee complesse, cioè tra le idee di relazione; da essa egli dice derivarsi la maggior parte e la più fruttifera delle cognizioni intorno ai fatti. L'esistenza di Dio viene da lui provata col noto argomento cosmologico; ma non ostante il volo trascendente ch'e-

gli fa in questo, e della cui difficoltà egli neppure s'accorge, il Locke torna poi fedelmente al suo empirismo, ed insegna che non si debbono stabilire mai tra i fatti relazioni e connessioni, che dall'esperienza stessa non ci vengono date. E così anche in questo si oppone a Cartesio, il quale aspirando ad un sapere assoluto e perfetto teneva da meno l'esperienza, che non glielo poteva dare. Il Locke al contrario di Cartesio si contenta di un sapere relativo e più modesto. Egli filosofeggia colla piena convinzione, che l'uomo per natura sua non potrà mai conoscere tutto il vero, e che anzi la sua facoltà conoscitiva è essenzialmente limitata; e ciò per due principali rispetti, dei quali l'uno è che essendovi molti oggetti fuori d'ogni relazione con noi, non possiamo riceverne idee, e quindi neppur cognizioni, l'altro che queste poi non si estendono fin dove vanno le nostre idee, perchè noi non giungiamo a scoprire molti rapporti di queste. Perciò il Locke raccomanda vivamente più volte di non varcare questi limiti segnati alla nostra intelligenza. Come Kant mostrerà più tardi, che questa volendo risolvere le questioni che riguardano il mondo noumenico, il mondo in sè, si avvolge necessariamente in contraddizioni ed equivoci, così il Locke fa già notare in qualche luogo, che lo spirito nostro volendo addentrarsi in questioni, che superano le sue forze, cioè quando vuole oltrepassare le idee dateci dall'esperienza cade nei medesimi inconvenienti.

Questo egli dice esplicitamente rispetto alla divisibilità infinita della materia (1) e all'esistenza del tempo e dello spazio infinito, le cui idee egli chiama

(1) V. specialmente il § 31 del cap. XXIII, lib. secondo.

negative, cioè illusorie, perchè non date dall'esperienza, e le distingue accuratamente dall'idea dell'infinità dello spazio e del tempo, che naturalmente il nostro spirito si viene formando.

Ma non ostante questi limiti l'uomo, dice Locke, deve tenersi pago del suo sapere e ringraziare Iddio della parte d'intelligenza, che gli ha donato, perchè essa è sufficiente a soddisfare a' suoi bisogni pratici e teorici. Però non sempre egli stesso seguì i consigli dati agli altri; chè altrimenti avrebbe dovuto negar recisamente le sostanze, non ammettere la causalità, come fece più tardi Hume, e non pretendere di dimostrare con quella l'esistenza di Dio.

Ma di queste contraddizioni ci sarà facile trovare la causa, se noi distinguiamo due schiere di filosofi. Niuno di questi ha finora trovato un principio, che attenga tutto quello che si propone, cioè giunga a dar compiuta spiegazione della realtà e ad un tempo piena soddisfazione alle aspirazioni più intime ed indistruttibili del nostro spirito.

Ora alcuni, stabilito quel principio, ne traggono rigorosamente tutte le conseguenze, forzando la realtà ad adagiarvisi, e combattendo o trascurando molte di quelle aspirazioni. Tipo meraviglioso di questi è lo Spinoza. Altri invece, come il Locke, non curano tanto la rigidità del loro principio, quanto quei bisogni e quelle tendenze; sono filosofi pratici, di mente larga, ma talvolta mancanti di profondo spirito speculativo. E sebben questo non possa esser negato al Locke, tuttavia non v'è dubbio che prevaleva in lui lo spirito pratico e positivo della sua razza e il desiderio di non iscostarsi troppo dalle credenze più universalmente accettate, giacchè egli non destinava tanto

il suo libro ai dotti e alle scuole, quanto in genere agli uomini colti del suo tempo, sui quali voleva esercitare una viva influenza. — Il qual effetto venne certo raggiunto dal Locke molto ampiamente, non solo nelle dottrine speculative ma anche, come vedremo meglio nella seconda parte di questo scritto, nelle idee morali e religiose, essendo egli stato uno dei più efficaci cooperatori ad eccitare e diffondere quelle tendenze razionalistiche ed umanitarie, le quali furono così potenti in tutta Europa durante il secolo scorso, e vi formarono quel movimento di sentimenti e di idee, per il quale esso venne chiamato il Secolo degli Illuminati, dei Filosofi o dei Filantropi. Questo movimento prese un carattere diverso in Germania, in Inghilterra, Francia e Italia: nel primo di questi paesi prevalse l'influenza di Leibniz, negli altri quelli di Locke.

Queste considerazioni ci spiegheranno il metodo di filosofare di Locke.

Il suo libro non ha un ordine strettamente sistematico e scientifico; anzichè un filosofo che parli ex cattedra, egli è un gentiluomo di grande coltura e di acutissimo ingegno, e che più conversando che insegnando, ci espone così come gli vengono, con chiarezza e con diffusione talvolta soverchia, le sue riflessioni sul mondo umano. Perciò egli non si tiene sempre obbligato a risolvervi tutte le questioni, che nelle sue ricerche gli si presentano. Il suo sguardo acuto penetra in tutte le parti più importanti della filosofia, e in tutte vi fruga qualche cosa, sollevando molte questioni nuove e profondissime. Perciò v'hanno pochi libri in filosofia, che siano più istruttivi del suo, e stimolino più vivamente lo spirito a pensare ed a

riflettere da sè. Ma se pochi sono i problemi più capitali della filosofia, che egli non tocchi, e se in parecchi di essi egli si addentra con grande vigore e diligenza, cercando in qualche modo di scioglierli, noi lo vediamo poi abbandonarne altri appena sfiorati, o lasciarli senza soluzione determinata dopo lungo esame.

Ciò malgrado al Locke va certamente dato un posto molto alto nella storia della filosofia. Il suo merito più grande non istà, come alcuno volle, nell'aver reso accessibile anche ai profani questa scienza, potendo anzi ciò in alcuni casi esser un difetto, o causa di difetto; ma sta nell'indole stessa del suo filosofare, per la quale quel risultato venne raggiunto, senzachè ne fosse lo scopo nè diretto, nè principale. Il Locke cioè non isciolse soltanto la filosofia, come già Cartesio prima di lui, da ogni autorità tradizionale, ma anche da ogni procedimento artifizioso delle scuole, dai loro pregiudizi, dalle loro arbitrarie definizioni, dalle loro futili e immaginarie questioni. Locke diventa popolare, e scrive per tutti, perchè esamina direttamente sè, gli altri uomini e i popoli; e solleva nuove questioni, insegna una nuova dottrina, perchè considera più la natura che i libri, cerca di spiegarsi le cose collo studio delle cose stesse, anzichè colle prestabilite teorie delle scuole.

Col suo metodo il Locke diede impulso primo ed efficacissimo ad una vera psicologia sperimentale, e rassodò in filosofia quel sistema, che Cartesio aveva iniziato senza restargli fedele, e che avuto in seguito il nome di *Psicologismo,* venne così aspramente combattuto ai nostri tempi dal Gioberti, benchè le ricerche da esso sollevate abbiano pure una capitale impor-

tanza anche per la risoluzione dei problemi logici e metafisici e per la gnoseologia (1). Nè io so associarmi all'opinione di alcuni scrittori tedeschi recenti, i quali sostenendo, che la ricerca intorno al valore objettivo dei concetti, s'abbia a tenere indipendente da quella intorno alla loro origine, pretendono come l'Hartenstein, che così pure abbia fatto il Locke, ovvero, come il Riehl, gli danno colpa di aver proceduto altrimenti. — È questo l'appunto che gli fa pure Kant; ma è innegabile, che questi benchè abbia tentato di sciogliere il problema critico da ogni dottrina psicologica, è pur costretto a collegare strettamente il valore objettivo delle idee colla loro origine.

Del resto malgrado la diversità grandissima, che vi ha tra il metodo e i procedimenti di Locke e quelli di Kant, e nell'indole generale del loro ingegno, quello deve esser riguardato come il vero precursore di questo, per l'accordo che v'ha in alcuni importantissimi risultati delle loro filosofie, e di cui notiamo i seguenti, che non vanno però intesi in modo affatto identico, ma relativamente al senso e al luogo che hanno nelle due filosofie:

1° Come Kant anche il Locke vuol determinare l'estensione e i limiti dell'intelligenza;

2° Non ammette pur egli allargamento di sapere in quelle proposizioni che Kant dirà poi analitiche;

3° Anche il Locke vuole, quantunque non sempre rigorosamente, ridotto il sapere a ciò che solamente ci è dato dall'esperienza e dai concetti da lui detti arbitrarii (concetti morali e matematici);

4° Anch'egli fa riconoscere, quantunque imper-

(1) Prendo qui e altrove questa parola nel senso di *teoria intorno al valore objettivo della conoscenza*, come nel mio *Corso di filosofia*.

fettamente, le contraddizioni, in cui si cade varcandone i limiti;

5° Anch' egli distingue l' identità di coscienza dall' identità sostanziale in sè;

6° Già pure il Locke vede la differenza che vi è tra l'essere in pensiero e l'essere in realtà;

7° Infine il Locke col ridurre l'infinità del tempo, dello spazio e del numero, ad una proprietà della nostra facoltà stessa rappresentativa, anzichè dell'oggetto stesso percepito, preparava la dottrina di Kant intorno alla subjettività del tempo e dello spazio.

E sebbene insieme a queste concordanze vi siano pure tra i due filosofi gravi differenze, che in seguito noteremo parlandosi di Kant, pur noi dovremo riguardare Locke come un vero filosofo critico nello stretto senso canziano. Ma egli è tale quasi senza accorgersene; e starei per dire, che lo è da filosofo dilettante, benchè sia un dilettante che ne vince ben molti di professione; mentre Kant è il vero filosofo della scuola, il filosofo ordinato e sistematico. — Amendue danno un grande valore ai principii pratici; ma mentre Kant giunge a stabilirli per mezzo di faticose deduzioni e per isforzo di dottrina, Locke li riconosce e li sostiene senza badare molto pel sottile, se si conformino o no a' suoi principii teoretici.

Ma quantunque la dottrina del Locke sia tra quelle che precedettero la filosofia canziana la più somigliante ad essa, se non nei procedimenti, certo nei risultati, e la seconda si possa giustamente riguardare come il compimento e la correzione della prima, tuttavia la ragione umana non vi doveva giungere prima d'aver tentato in altri e contrari modi la soluzione dei problemi sollevati.

Locke aveva cercata, e si era fatta una via di mezzo tra il dogmatismo e lo scetticismo, sostenendo risolutamente la realtà del mondo esterno e il valore objettivo di altri principii metafisici, ma ad un tempo tenendosi riservato e procedendo criticamente in molte questioni. Ma una dottrina filosofica, quand' è così bilanciata tra opposte tendenze, viene necessariamente nel suo sviluppo a traboccare da una parte o dall'altra o da amendue. E questo avvenne per la filosofia di Locke, avendo essa dato impulso, quasi nello stesso tempo, a due opposte correnti, una scettica e l'altra dogmatica, la quale mossa da certe lacune e contraddizioni, che nella stessa dottrina madre si trovavano, prese poi due vie diverse e produsse due contrari sistemi.

Locke aveva riguardato i fenomeni interni come distinti dagli esterni, e la riflessione come una fonte di cognizioni tanto legittima quanto la sensazione, e ad essa coordinata. Egli si era fermato a ciò, nè aveva pensato di approfondire e di determinare i rapporti tra l'una e l'altra, e di amendue coi loro oggetti. Ma la questione doveva necessariamente presentarsi a' suoi successori. Locke aveva negata allo spirito ogni attività propria originaria, e aveva voluto trarre tutte le idee dalle impressioni esterne del corpo o dalle interne dell'animo. Doveva esser facile l' osservazione, che come queste derivano in ultimo da quelle, così la riflessione non è che una trasformazione della sensazione, e questa è la sola facoltà fondamentale dello spirito. In tal modo doveva sorgere il sensismo francese col Condillac, e compagno o figlio necessario di esso, il materialismo. In Inghilterra questo indirizzo non si mostrò che molto debolmente con Hartley e

con Priestley, e non ebbe un' importanza storica, benchè già molto tempo innanzi il materialismo vi fosse stato diffuso e vi avesse acquistato seguaci coll'Hobbes.

Le dottrine invece, che vi ebbero un' importante esplicazione dopo il Locke e che più strettamente si collegano colla filosofia critica di Kant furono il dogmatismo idealistico di Berkeley e lo scetticismo di Hume.

Come il sensismo, l'idealismo metafisico del **Berkeley** sorge dallo studio dei rapporti tra le due facoltà fondamentali ammesse da Locke e dei rapporti di esse coi loro oggetti (1). Il sensismo, che noi qui intendiamo in istretto senso per quella dottrina, la quale vuol derivare tutte le cognizioni dalle percezioni esterne, era sorto dal Locke, ponendo con lui l'esistenza assoluta degli oggetti esterni e considerando l' anima come affatto inerte e ricevente ogni sua attività, perciò anche i fatti interni, dalle impressioni degli oggetti esterni e quindi dalle sensazioni. L' idealismo doveva sorgere dal principio anche insegnato da Locke, che sebbene il nostro spirito abbia dalla sensazione le idee degli oggetti esterni, pur esso non è in diretta relazione con questi, ma soltanto con quelle, che sono degli oggetti stessi i segni o le immagini. Posto infatti questo principio dovevano sorgere naturalmente due gravissime e intricate questioni. Chi ci assicura che le nostre idee siano somiglianti alle cose, poichè noi non conosciamo che quelle? Locke si fece tale questione, e abbiam veduto, com'egli vi rispondesse. Ma alla sua risposta, esser per es. le percezioni semplici certamente conformi alle cose perchè direttamente prodotte nel

(1) Giorgio Berkeley, irlandese, nacque il 1684, m. il 1753 — *A Treatise concerning the principles of human knowledge*, 1710.

nostro spirito da queste, contraddiceva o faceva difficoltà la sua teoria delle qualità seconde, qualità che noi riferiamo ai corpi, senzachè esse vi esistano realmente, quantunque le idee ne siano in noi prodotte da loro reali proprietà. — L'altra questione, che pure il Locke si pose, è più radicale. — Se il nostro spirito è in diretta relazione solamente colle idee, chi ci assicura dell'esistenza stessa degli oggetti? Locke dovette riconoscere, che l'esistenza del mondo esteriore non è una verità intuitiva, e che difficilmente anche si può dimostrare. Egli stesso se ne appella al senso comune, alla credenza universale, alla nostra coscienza.

Il Berkeley parte dalle dottrine di Locke, che egli già pone fra i più grandi filosofi: divide anche egli le idee in tre classi, idee, che ci vengono dalle impressioni dei sensi; idee, che vengono dalla nostra riflessione, e idee, che il nostro spirito forma colla memoria e coll'immaginazione.

Ma possono le prime derivare da oggetti esteriori materiali, come sostiene il Locke? Vediamolo.

Il Berkeley accetta la dottrina di Locke, non essere lo spirito nostro in relazione che colle proprie idee. Ma il Locke sostiene pure che queste sono segni, immagini degli oggetti esteriori, i quali esistono in sè, come sostanze e fondamento per noi misterioso delle qualità che noi in essi percepiamo, e di cui alcune, cioè le qualità prime (come moto, estensione, ecc.), vengono da noi apprese quali negli oggetti stessi esistono; le altre invece, cioè le qualità seconde, hanno solo un'esistenza relativa a noi. Ma questa sostanza delle cose è, secondo il Berkeley, il quale non fa qui che compiere il pensiero di Locke, un concetto affatto inescogitabile e contradditorio; e rispetto alle

qualità, le prime non hanno un'esistenza più assoluta delle seconde. Ed è qui il punto dove si mostra la maggiore acutezza del Berkeley. Esaminiamo, egli dice, la natura di un corpo, e vedremo, che essa si risolve intieramente in nostre percezioni, cioè in tanti nostri modi di rappresentazione. I corpi non sono dunque che questi modi stessi: *esse est percipi*. Si dirà che queste percezioni rappresentano oggetti realmente esistenti fuori di noi! Ma come può una percezione rappresentarci qualche cosa che non è percezione?

Non esistono adunque esseri materiali, non esiste il mondo esterno. Esistono solo gli spiriti coi loro fenomeni interni.

Donde ci vengono dunque le percezioni sensibili? Esse ci vengono, secondo il Berkeley, da Dio stesso, e sono il linguaggio col quale questi parla a noi, e che noi dobbiamo studiare e interpretare. Le cose sensibili non essendo che effetti dell'opera divina nel nostro spirito, non possiamo mai riguardarle quali forze e cause operatrici; ma come Dio le fa succedere in noi secondo un ordine costante, così noi possiamo trarne le leggi naturali, colle quali regolarci nella nostra vita; perchè una percezione, che ne precede costantemente un'altra, ci è segno, e quindi un avvertimento dell'apparire di questa. Così, secondo il Berkeley, il fuoco non abbrucia, ma è un *segno*, col quale possiamo guardarci dall'abbruciamento.

È facile riconoscere nella dottrina di Berkeley due impulsi diversi, da una parte i precedenti teoretici di Locke, dall'altra il sentimento profondamente mistico e religioso dell'Autore. — Come Mallebranche, egli voleva col suo insegnamento elevare un inno alla Divinità, e, come lui, voleva dappertutto allargare

l'opera diretta di Questa, e rivolgere tutti i pensieri degli uomini alla sua glorificazione.

L'uno e l'altro derivavano da Dio stesso ogni idea, che noi abbiamo delle cose esteriori; ma mentre il Mallebranche si contentava di togliere a queste ogni azione, ogni attività, Berkeley negava loro addirittura ogni realtà. Il primo col suo idealismo ontologico apriva la strada al panteismo naturalistico di Spinoza, il secondo col suo idealismo empirico e dogmatico, come lo chiamerà poi Kant, preparava invece lo scetticismo di Hume; al quale per verità, malgrado il suo carattere dogmatico, già prelude in modo più vivo e più profondo, che non Locke. Egli infatti è più reciso di questo nel suo nominalismo e nella critica dell'idea di sostanza, e comincia a scuotere il principio di causalità.

Sin dal principio del suo libro egli combatte e pone fra i più funesti ed erronei pregiudizi la dottrina, che nel nostro spirito si formino idee astratte e generali. Locke pur ammettendo queste avea però sostenuto non esistere che esseri concreti e particolari. Berkeley, riducendo le cose ad idee, dichiara non esservi che idee particolari e concrete, alcune delle quali fanno ufficio di generali, in quanto noi le riguardiamo come rappresentanti di tutte quelle, che ad esse in certi punti somigliano.

Conforme a questa dottrina perfettamente empirica intorno alle idee astratte, è pur l'altra intorno alla sostanza e alla causalità.

Egli dichiara affatto impensabile la sostanza come il sostegno di più determinazioni, e benchè ammetta l'esistenza reale degli spiriti ed anzi in essi faccia esistere e da essi derivi le *cose*, ossia le pretese so-

stanze materiali, le quali non sono altro che idee, tuttavia egli ci insegna poi che neppure degli spiriti noi apprendiam mai direttamente nè l'attività nè l'essenza intima. Fermo nel principio lochiano, che noi siamo in relazione diretta soltanto con idee, argomentava bensì da queste l'esistenza degli spiriti come loro soggetti e loro cause; ma le idee essendo inerti non hanno alcuna somiglianza cogli spiriti, i quali sono essenzialmente attivi. Perciò neppur di questi, che sono i soli esistenti, possiamo avere una vera e propria cognizione, poichè non ne possiamo apprendere nè l'attività nè la sostanzialità.

Quindi Berkeley avrebbe dovuto ridurre lo spirito a un mero flusso di percezioni e di immagini. E benchè il suo sentimento religioso e la stessa mira del suo filosofare gli impedissero di venire, per rispetto agli spiriti, ad una conseguenza così disastrosa, pur egli vi dovette giungere rispetto alle cose esterne; le quali, riguardate da lui come mere nostre rappresentazioni sensibili, non potevano più aver tra loro alcun rapporto causale. E infatti il Berkeley, come s'è veduto, lo nega ad esse intieramente.

Così Berkeley, malgrado il suo idealismo metafisico, non solo si conservava fedele all'empirismo del Locke, ma lo compiva in molti punti, e prima di Hume ne avrebbe già tratte tutte le conseguenze scettiche, che naturalmente ne derivano, se il suo sentimento religioso non ve lo avesse impedito. Bastava infatti per venire ai risultati di Hume il togliere ciò, che arbitrariamente Berkeley era venuto asserendo intorno all'esistenza sostanziale degli spiriti, alla loro attività e specialmente intorno all'opera di Dio. Lo stesso Berkeley confessa già, che tutte queste cose

non si apprendono da noi direttamente; e poichè egli accettava il principio fondamentale di Locke intorno all'origine delle nostre cognizioni, l'affermazione di quelle cose era priva d'ogni fondamento.

Noi non dovremo quindi meravigliarci, se lo stesso Hume già dice, che la dottrina di Berkeley è la miglior guida allo scetticismo; e lo era infatti per quello scetticismo speculativo a cui lo stesso Hume doveva giungere, partendo come Berkeley, dall'empirismo di Locke.

Spirito meno largo di questo, ma più acuto, e più logico, **Hume** non si ritrae così facilmente dalle conseguenze distruttive derivanti dai principii da lui riconosciuti; e partecipando pienamente l'avversione del suo antecessore alla metafisica, finì per negare a quella ogni base e renderla affatto impossibile (1).

Però quando si parla dello scetticismo di Hume convien guardarsi da un grave equivoco, credendo che quello abbracci qualunque studio e parte del sapere. In Hume noi troviamo ancor più vive che in Locke quelle tendenze generali del tempo e proprie ancor più degli Inglesi, che avversavano le ricerche troppo astratte e speculative. Egli mostra poca stima di coloro i quali si occupano di questioni capite solo da pochissimi; lo stesso Locke è già per lui troppo astruso e speculativo e non abbastanza pratico.

Queste tendenze di Hume ci faranno comprender meglio il posto da lui preso nella storia della filosofia, e il carattere della sua dottrina, la quale se fu scettica nelle sue conseguenze, non lo fu certo ne' suoi

(1) Davide Hume, scozzese, nacque il 1711, m. 1776. — *A Treatise of human nature*, 1739-40 — *An Enquiry concerning human Understanding* 1748.

intendimenti; giacchè, ciò che Hume voleva era di rivolgere le menti dalle vane, astruse e contradditorie sottigliezze della metafisica allo studio della vita comune, come il vero e proprio dominio della filosofia.

Però anch' egli, come il Locke, mostra un vivo interesse agli studi psicologici e dà grande importanza all' esame delle facoltà spirituali, rivolto principalmente a determinare i limiti della ragione umana; e questo, dice egli, come più tardi Kant prima della *Critica*, esserė l'oggetto della vera metafisica, necessaria, secondo lui, a liberarci dalla falsa, cioè appunto dalle astruserie dei Cartesiani e dei dogmatici d'allora. Ora per ottenere pienamente un tal effetto bastava svolgere e compiere l'empirismo di Locke.

Al che Hume mette mano già fin dal principio del suo filosofare, modificando e compiendo la dottrina di Locke intorno all' origine delle idee.

Hume distingue tre specie di percezioni: *impressioni* primitive o sensazioni propriamente dette, impressioni *derivate* o *riflesse*, che corrispondono alle idee di riflessione nella dottrina di Locke, e *idee*, le quali non sono che le impressioni stesse riprodotte o ricordate. Perciò le idee riguardate generalmente come le più astratte, non sono per Hume che *copie* delle impressioni, e si distinguono da queste soltanto per un minor grado di vivezza e di intensità. Un'idea, la quale non sia copia d'un' impressione, è priva di senso e d'oggetto. Tali quindi dovevano essere per lui l'idea della sostanza e della causa. — Anche il Locke voleva derivare tutte le idee dai dati sensibili, ma egli con poca logica, riconosceva poi tra gli oggetti un vero rapporto causale; e così ammetteva si potessero acquistare cognizioni, che oltrepassano l' esperienza, e

affermare come esistenti oggetti, che da questa in alcun modo non ci sono dati, qual è Dio.

Questa inconseguenza dell'empirismo viene tolta da Hume. Può la nostra ragione, si chiede questi, da una cosa, che cade sotto i nostri sensi, sotto la nostra esperienza, argomentarne un' altra che non percepiamo? Si pretende di poter far questo per mezzo del principio di causalità. Dall'esistenza di una causa noi argomentiamo il succedersi di un effetto, dalla percezione di questo argomentiamo il precedente o contemporaneo avvenire di una causa. Ora Hume nega recisamente che l'esperienza ci dia mai un vero rapporto causale tra due oggetti. Osservate, egli dice, un oggetto, che si pretende come una causa, voi non ne potrete mai argomentare gli effetti, che ne deriveranno, se questi non ci sono già dati dall'esperienza. Non vi è quindi alcuna ragione perchè, ripresentandosi la medesima causa o cause simili, se ne debbano aspettare effetti identici o simili. Essi ne potrebbero essere diversissimi; la nostra ragione infatti può concepire di un dato oggetto effetti diversissimi da quello che realmente esso produce. Si pretende di fondare quell' aspettazione sulla costanza delle leggi naturali. Ma chi ci prova questa costanza? L' esperienza non ci dà dunque un vero rapporto di causa, essa non ci dà se non fatti associati tra loro. Ad un medesimo fatto noi vediamo succederne un altro, ecco la sola cosa che ci dà l' esperienza. Noi non abbiamo diritto di argomentarne di più. In che consiste dunque quel solito rapporto, che noi stabiliamo tra i fatti e che viene da altri chiamato rapporto di causalità? Consiste in una mera abitudine; vedendo ad un dato fatto succederne costantemente un altro, noi ci *av-*

vezziamo tutte le volte, che vediamo il primo ad *aspettare* anche il secondo, oppure quando percepiamo direttamente questo a pensare, come avvenuto il primo. Perchè noi potessimo percepire un vero rapporto causale, sarebbe necessario vedere nella causa la *potenza*, la *facoltà* produttrice dell'effetto. Ora noi non percepiamo mai nessuna forza, nessuna potenza. E anche qui Hume combatte e oltrepassa Locke.

Molti concedono, dice quegli, che noi non abbiamo la percezione della potenza, della forza, dall'esperienza esterna, pretendendo però di averla dall'interna. Ma è un'illusione; noi non percepiamo nel nostro interno che un succedersi di idee, di immagini, non la potenza di produrre cosa qualsiasi. Quand'io muovo il braccio volontariamente ho coscienza di due fatti, che si succedono: la mia volontà, il moto del braccio; ma non ho in alcun modo la percezione della facoltà, della forza produttiva di questo movimento.

Se solamente l'abitudine e non la ragione ci fa collegare insieme i fatti, noi non potremo stabilire il rapporto causale mai, se non tra due oggetti, che ci vengono dati dall'esperienza, e quali ci vengono dati da questa: non valendo quindi mai quel rapporto a farci ammettere un oggetto, che trascenda affatto la esperienza, la nostra ragione sarà impotente a dimostrare l'esistenza di Dio, a risalire e a riconoscere delle prime cause. Noi stabiliamo tra i fatti, che sono oggetto della nostra esperienza, un legame di necessità, una connessione, perchè a dati fatti ne vediamo costantemente succedere altri; ma questa necessità, questa connessione, non ha alcun valore oggettivo, fondandosi unicamente sul nostro spirito, cioè sulla abitudine, che questo ha di associare in tal modo i

fatti, quando si succedono con uniformità, che percepito l'uno, non possiamo lasciare di pensarne ed aspettarne un altro. Nè Hume riconosce tra i fatti interni una necessità soggettiva, diversa da quella che egli pone tra i fatti materiali; perciò sebbene egli non ammetta che la libertà dalla coazione esteriore, per la sua dottrina stessa intorno alla causalità egli non può essere riguardato come fatalista nello stretto e proprio senso di questa parola; i fatti interni si succedono uniformemente come gli esterni, e noi non possiamo sperimentalmente riguardarci se non come un complesso, una serie di rappresentazioni e di idee, che si producono gli uni insieme o dietro gli altri con uniformità.

Però Hume, si noti bene, non nega che possa esistere tra i fatti un rapporto causale, ma noi non ce lo vediamo, e non possiam dire perciò che esista. Hume non è dunque uno scettico assoluto, neppur quanto alla causalità, come molti se lo rappresentano; ma è piuttosto un filosofo strettamente sperimentale, o, come oggi si direbbe, positivo, che vuol stare al fatto e non oltrepassarlo nè con negazioni nè con affermazioni intorno a ciò che v'è al di là.

A questo suo compiuto positivismo o empirismo nella questione della causalità, corrisponde in Hume un perfetto *fenomenalismo* in quella riguardante la esistenza reale degli oggetti esterni. Anche qui si manifesta da una parte la sua tendenza speculativa scettica, e dall'altra il suo rispetto per la vita pratica e per il comune sentire degli uomini, la sua *osservazione* e la sua *osservanza* del fatto.

Esiste il mondo esteriore distinto dalla nostra rappresentazione? La ragione può essa provarcelo? — Per nulla!

Noi non siamo in relazione che colle nostre rappresentazioni, nè possiamo aver idea alcuna di oggetti distinti da queste, che non potrebbero aver con esse alcuna somiglianza. Come potrebbe la nostra ragione provarne l'esistenza, essendo tolto ogni valore al principio di causalità e non potendo noi in alcun modo varcare i limiti dell'esperienza, cioè quindi delle nostre stesse impressioni o rappresentazioni? Quegli oggetti sono dunque anche per Hume, come per Kant, trascendenti, sono i Noumeni, cui secondo Kant, la ragione teoretica non può nè affermare nè negare, e di cui non si dà scienza, perchè non sono soggetti all'esperienza. Si dovranno dunque negare? Hume e Kant dovevano trovarsi ugualmente dinanzi a tale questione. Vedremo come vi rispose Kant. Vediamo ora la risposta di Hume.

Ricordiamoci, che la filosofia di Hume è principalmente rivolta contro le sottigliezze, le contraddizioni e gli avvolgimenti della ragione speculativa, e ne vuol mettere a nudo l'impotenza. Ma benchè non valga essa, secondo Hume, a dimostrare la realtà delle nostre cognizioni e quindi non se ne possa dall'uomo avere alcuna certezza obiettiva o razionale, tuttavia niun uomo dubita sul serio, operando e pensando nella vita comune, che il mondo esterno esista, o che esista altrimenti da quello che lo si apprende.

V'è dunque una certezza obiettiva, un alto grado di convinzione, il più alto, secondo lo stesso Hume, il quale resiste ad ogni attacco della ragione sottilizzante. Donde deriva codesta certezza? — Deriva da un sentimento, da uno stato del nostro animo, da un istinto insomma, dal quale siamo involontariamente mossi a giudicare, a credere, quando percepiamo, nell'esistenza

degli oggetti percepiti. — Ma quale differenza vi ha dunque tra le finzioni e le impressioni o le idee reali? — Nessun'altra appunto, che a queste si accompagna l'istinto menzionato e a quelle no, anche quando esse sono molto vive e gagliarde; mentre le impressioni ricordate ossia le idee, benchè più deboli delle sensazioni, riproducono tuttavia con esse pur codesta credenza istintiva nella loro realtà.

La stessa credenza istintiva, che per l'esistenza reale degli oggetti esterni è in noi primitivamente e direttamente eccitata dalle impressioni, vien pure in noi prodotta verso il rapporto causale dei fatti dalla uniformità, con cui questi si succedono e quindi dall'abitudine, che sorge in noi di associare costantemente un fatto con l' altro.

Il principio di causalità per Hume non manca dunque di base e di certezza, nè Hume lo esclude dalle applicazioni del pensiero. Ma esso non solamente ha come per Kant, un fondamento meramente soggettivo, ma, al contrario di Kant, neppur intellettuale; è un istinto, una *forza interna*, che ci muove a così congiungere i fatti. E la stessa necessità subiettiva di Hume non è quella di Kant, perchè la prima essendo fondata sull'istinto, e da questo solo ricevendo la sua forza e la sua universalità non può acquistare alcun valore obiettivo.

E come con questa dottrina intorno al fondamento delle cognizioni naturali si accorda pienamente, ciò che meglio si vedrà nella seconda parte di questo scritto, quella intorno alla morale, così puossi stabilire, che tutta la filosofia di Hume è ne' suoi estremi risultati una completa esautorazione della ragione a favore del sentimento, insomma di una tendenza e di una

forza cieca dello spirito. Così avrebbe dovuto giungersi ad un completo scetticismo, dal quale a mala pena si salvavano le matematiche. Ebbe pienamente ragione Kant nel riguardare come insoluta la questione logica intorno alla certezza e all'evidenza di queste anche dalla filosofia di Hume.

Questi non è per verità nè ben sicuro nè sempre concorde nel determinare la natura di quelle scienze; secondo lui, alla Fisica come scienza dei fatti, la quale si fonda quindi sul principio di causalità, si contrappone la Matematica come scienza dei rapporti tra le nostre idee: questi rapporti e quindi le proposizioni matematiche si scoprono colle sole operazioni del pensiero, e la loro eterna verità è indipendente dalle cose. Ma egli dopo aver stabilito ciò, non mostra poi, come sia possibile e si concilii colla sua dottrina. Derivando egli il tempo e lo spazio intieramente dalle impressioni e accettando la teoria di Berkeley intorno alle idee generali e astratte, insegna, che anche le idee della matematica non sono che *idee particolari fornite dai sensi e dall'immaginazione*, e in qualche luogo rigetta addirittura la distinzione delle scienze di fatto e di ragionamento, non volendo ammettere che le prime.

Però questa contraddizione non sarà difficile a risolversi, secondo la stessa mente di Hume. Non riconoscendo questi come reali, se non quelle idee che derivavano dalle impressioni, per lui la matematica non era una vera compiuta cognizione, perchè malgrado il rigore logico dei ragionamenti, essa non è esattamente e precisamente applicabile alle cose reali. Come Kant sosterrà più tardi, che non v'ha cognizione senza concetti e intuizioni, così per Hume non s'ha vera cognizione se non dalle impressioni; e la mate-

matica doveva esser per lui vera cognizione, solo in quanto fosse applicabile alle impressioni.

Così anche questa scienza non poteva in ultimo salvarsi dal naufragio, che il sapere reale faceva nella filosofia di Hume, il quale essendo partito dall'empirismo di Locke, giungeva in tal modo a render dubbio, teoricamente, il valore objettivo di tutte le idee, e dubbi i principii fondamentali di tutte le cognizioni reali.

Sensista perfetto, Hume sommetteva in logica, come altri fa nella vita pratica, la ragione all'istinto; nè ha più quel profondo razionalismo, da cui il Locke è dominato, malgrado il suo parziale empirismo; come si scorge dal diverso modo con cui l'uno e l'altro riguarda i miracoli; giacchè mentre Locke li rigetta del tutto come contrari alla ragione, Hume pur riguardandoli come irrazionali, li ammette come oggetti di fede.

Fede, sentimento, istinto, ecco i fondamenti teorici di Hume. Ma sono fondamenti che la ragione umana non può accettare se non per disperazione. E Kant dovette scuoterli per ridonare all'intelligenza, rendendolo più saldo, il posto supremo, che le spetta nello spirito dell'uomo. — Ma a questo cómpito Hume stesso, malgrado i risultati negativi, a cui egli era giunto, non aveva poco contribuito. Egli aveva messo a nudo meglio d'ogni altro le difficoltà di un sapere razionale intorno alla realtà, come pretendevano farlo i dogmatici, compiendo di un principio fondamentale della ragione un esame, che per rigore logico, per penetrazione e chiarezza è in filosofia più unico che raro. Nè in questo esame Hume si ferma come sovente il Locke, a considerazioni quasi affatto psicologiche; ma in modo, di questo più distinto e conscio, pone e tratta

la questione intorno al valore objettivo del concetto supremo preso a studiare, e la esaurisce; sebbene io non creda, come altri, che neppure in Hume si possa separare la questione logica dalla psicologica. Non è forse il suo principio psicologico, secondo il quale tutte le cognizioni derivano dalle impressioni, quello che doveva condurre lui e l'empirismo in genere allo scetticismo?

Ma le rovine stesse, che Hume aveva fatte intorno a sè, dovevano tanto più vivamente far sentire la necessità di una nuova dottrina.

La mente umana anelando sempre a possedere verità certe e determinate, non può acquietarsi nello scetticismo; per il che quando partendo da certi principii per un processo logico vi è spinta, appena giunta, se non è spossata ed esaurita dal cammino fatto, torna a rivedere e a riformare i principii, di cui quel sistema era una necessaria conseguenza. Perciò non è a meravigliarsi, che allo scetticismo di Hume sorgessero vive opposizioni da diverse parti e si cercasse di correggere i principii empiristici, da cui esso era partito. Nella sua patria stessa sorse la *filosofia scozzese* a compiere quest'ufficio. — Mentre la filosofia di Locke aveva cercato di determinare i limiti della ragione umana, si era giunto con Hume a metter questa in opposizione coi principii del senso comune e colle credenze più universali degli uomini. La scuola scozzese vuol addirittura stabilire questi principii e quelle credenze come il fondamento incrollabile della filosofia; essa li riconosce come la base naturale dell'umano pensiero, come certi e indimostrabili.

Noi non dobbiamo fermarci su questa dottrina, perchè si svolse contemporaneamente a quella di Kant

e non ebbe su questo alcuna influenza, e d'altra parte essa ponendo fuori di questione come certi e indimostrabili i principii messi in dubbio dallo scetticismo, solo perchè dagli uomini comunemente accettati, mentre tocca appunto alla filosofia sottoporli ad èsame, e darne la dimostrazione o la critica, finiva per esautorare la filosofia, e togliendo a questa il suo vero cómpito, si dava in braccio a un dogmatismo irrazionale.

Come l'Inghilterra aveva cominciato la critica del conoscere ed era terminata nello scetticismo, doveva sorgere in Germania, ma da famiglia oriunda scozzese, il filosofo, che compiesse la critica, sfuggendo allo scetticismo, ed anzi sciogliendo i problemi, che lo avevano prodotto.

Ma se Kant ebbe dalla filosofia inglese il vero impulso al suo criticismo, e Hume fu quello che, come dice egli stesso, lo svegliò dal sonno dogmatico, le cose apprese durante questo preteso sonno non furono certo per Kant affatto perdute, ma esercitarono una grande influenza anche sulle sue dottrine critiche, essendo pur state quelle, tra le quali crebbe, e di cui si nutrì e si fortificò il suo ingegno. Anzi in codesto dogmatismo vi erano molti elementi essenziali delle sue dottrine critiche, che mancavano nella filosofia inglese. Kant non si scioglierà dalle spire scettiche di questa, senza distruggerne il principio strettamente empiristico, già proclamato e stabilito dal Locke.

Ora contro l'empirismo di questo era già sorto in Germania, prima ancora che se ne manifestassero le conseguenze scettiche di Hume, e quasi contemporaneo dello stesso Locke, uno degli uomini più straordinarii che abbia prodotto l'Umanità, voglio dire **Guglielmo Leibniz,** il padre appunto di quel dogma-

tismo idealistico, che dominava in Germania prima di Kant, e in mezzo al quale noi dicemmo questo essere stato allevato (1).

Della filosofia profonda ed estesissima di questa mente sovrana noi non dobbiamo qui dare che pochi cenni, quel tanto che basti a far comprendere l'indole generale della sua speculazione e la grande influenza avuta sulla mente di Kant; alcuni particolari concernenti i rapporti tra le due dottrine verranno poi toccati meglio in seguito, esponendosi la filosofia di quest'ultimo.

Benchè Leibniz sia contemporaneo di Locke, ed anzi a lui posteriore di qualche anno, tuttavia egli è ancora dogmatico nello stretto senso della parola; e non lo possiamo annoverare tra i *Critici* propriamente intesi, come sono Locke e Kant. Leibniz benchè avversario di Cartesio, in molti punti appartiene ancora al suo indirizzo, alla sua scuola; Locke invece pur risentendone l'influenza, tende a ferirne la dottrina ne' suoi punti più vitali. Questi infatti combatte Cartesio principalmente e direttamente nel metodo, nei principii fondamentali, nel cómpito stesso della filosofia e nel modo di soddisfarlo. Come conseguenza di questa sua nuova maniera di pensare, egli non rigettava tanto parecchie idee e teorie di Cartesio intorno al mondo, perchè le credesse false; ma, quel che è più e peggio, perchè riteneva le questioni, che con esse si pretendeva risolvere, come superiori all'umana ragione e oltrepassanti i limiti di questa.

Leibniz invece accetta in fondo i principii fonda-

(1) Leibniz nacque in Lipsia il 1646, m. il 1716. — *Essais de Theodicée* 1710; gli *Essais sur l'Entendement*, ed altri scritti filosofici, tra i quali *La Monadologie*, apparvero dopo la sua morte.

mentali o direttivi, e il metodo della filosofia cartesiana. Anch'egli trova principii o idee innate nel nostro spirito; e senza esame critico ulteriore riconosce addirittura le verità necessarie come il principio regolativo e la ragione determinante degli esseri stessi. Perciò egli, al par di Cartesio, è convinto che questi si possano dalla ragione umana conoscere nella loro vera realtà, e che quindi sia dato a noi di giungere ad una filosofia assoluta; nè egli, come il Locke, vede questioni, in cui la ragione umana, pur seguendo le leggi della sua natura, debba avvolgersi necessariamente in contraddizioni insolubili; egli ammette infine lo stesso criterio supremo di verità posto da Cartesio nella chiarezza e nella distinzione delle idee, e solo vuole adoperate certe cautele ed avvertenze da lui aggiunte.

Però la questione delle idee innate e delle verità necessarie, intorno alle quali Kant doveva poi tanto affaticarsi ed esplicare una delle sue più importanti teorie, viene ristudiata da Leibniz con maggior profondità che non da Cartesio, e riceve da lui una nuova forma.

Leibniz non ammette, che i principii da lui e da Cartesio detti innati, esistano nel nostro spirito come *espliciti* e *consci* fin dall'origine: essi, secondo lui, vi si trovano solo in modo virtuale e potenziale, come *preformazioni* (1) della nostra mente, non come vere idee o veri giudizii. Con questa correzione principalmente Leibniz cerca di combattere la teoria empiristica del Locke ne' suoi *Nuovi Saggi*, scritti appunto per esaminare le dottrine di questo e contrapporgli le

(1) Leibniz le chiama pure *des habitudes naturelles, c'est à dire des dispositions et attitudes actives et passives*

proprie. Locke aveva sostenuto che tutte le nostre idee ci vengono dall'esperienza; e Leibniz chiede, come si possano allora avere cognizioni necessarie ed assolute, quei giudizi che Kant chiamerà poi apodittici? Dalla esperienza non si possono trarre che cognizioni e verità contingenti; essa non ci dà mai l'universale, il necessario. Le conseguenze che Hume trasse poi dal sistema di Locke, dovevano dar ragione alle osservazioni di Leibniz.

Però uno scrittore recente, l'Hartenstein, a cui già abbiamo accennato precedentemente (1), vuol trovare che in questo come in altri punti non v'ha tra Locke e Leibniz quella capitale differenza che generalmente si crede. Non è qui il caso di dilungarci su questo punto. Parmi però che l' Hartenstein voglia attribuire a Locke concetti più determinati, che questi non abbia, e si studi di avvicinarlo al Leibniz più del giusto. Egli sostiene che ambi i filosofi fanno dipendere in ultimo il valore dei concetti non dalla loro origine, ma dal loro contenuto, e che perciò sì l'uno che l'altro siano in ultimo concordi nel riconoscere la necessità o l'apoditticità delle cognizioni ideali, e che se il Locke negava le idee e i principii innati, non li negava nel senso che vennero poi ammessi da Leibniz e da Kant, benchè al primo non avrebbe poi conceduta l'esistenza di stati intellettivi inconsci.

Ciò malgrado riman pure fra Locke da una parte, Leibniz e Kant dall'altra, la seguente differenza, a mio avviso sempre gravissima, che questi riconoscono

(1) V. *Ueber Lockes Lehre von der menschlichen Erkentniss in Vergleichung mit Leibnizs Kritik derselben.* Nelle *Historich-philosophischen Abhandlungen.* Leipzig 1870.

nella mente umana principii o norme, che essa trae da sè stessa, mentre Locke vuol tutto derivare in ultimo dall' esperienza. Però anche il Leibniz, quantunque più chiaramente e recisamente del Locke ammetta la necessità logica delle cognizioni ideali, e per di più riconosca queste come derivanti dal soggetto stesso pensante, tuttavia non prova come quelle cognizioni siano apodittiche e abbiano quella reale necessità.

Tale prova non dovevan darla che più tardi Kant e Hegel, quegli riconoscendo le verità necessarie nella loro radice come soggettive, e limitate al mondo fenomenico, questi derivando da una medesima sorgente pensiero e realtà e identificando l'uno coll'altra.

Quale criterio per distinguere, se una cognizione si abbia o no a riguardare come innata, Leibniz non ammette la spontaneità e l'universalità, ma la necessità; perciò riconoscendo egli come necessarie tutte le cognizioni razionali o ideali, doveva, come fece, asserire che queste son tutte in un certo senso innate, cioè non solo le cognizioni, che egli stesso chiama primitive, ma anche le derivate; perchè sebben queste si acquistino talora con lunghi e laboriosi ragionamenti, pur vengon tratte in ultimo, come le prime, dallo spirito e dal solo spirito. Perciò egli dice innata tutta la matematica; e così, quantunque Leibniz non desse alle verità necessarie un valore meramente soggettivo, ma anzi un'assoluta realtà perchè esprimon le leggi, secondo cui si son formati gli esseri, tuttavia le deriva intieramente dal soggetto; e nella celebre formola, colla quale egli stesso esprimeva il principio fondamentale della sua teoria della conoscenza, rasenta il subjettivismo canziano: *nihil est*

in intellectu quod prius non fuerit in sensu; excipe: nisi intellectus ipse. Le verità necessarie costituiscono dunque la stessa nostra intelligenza, sono le leggi e le forme del nostro pensiero, dirà Kant, il quale poteva accettare per intiero la formola leibniziana, aggiungendovi soltanto che l'intelletto per sè non ci fa conoscer nulla, e non ha valore obiettivo, se non applicato appunto al sensibile.

E già il Leibniz lascia apparire chiaramente i sintomi di questo subjettivismo del conoscere, benchè voglia rimanere dogmatico. I principii supremi della ragione hanno per lui un valore obiettivo, ma egli già li chiama leggi e norme del pensiero; e di queste ne ammette due fondamentali, il *principio di identità* e quello *di ragion sufficiente.* Al primo riduce tutte le verità ideali, e così egli, come più tardi il nostro Galluppi, e contro la dottrina posteriore di Kant, riconoscerebbe tutti i giudizi *a priori* come analitici. — Il principio della ragione sufficiente è fondamento di tutte le cognizioni sperimentali. Con esso noi proviamo la possibilità di un fatto, perchè ne determiniamo tutte le condizioni, date le quali è dato anche il fatto istesso. Di qui l'importanza grandissima, che Leibniz dava al concetto del possibile, che egli ammetteva come criterio di verità; perchè da una parte tutte le verità necessarie sono per sè condizionali, e quindi hanno per sè ad oggetto la sola possibilità delle cose, dall'altra noi dobbiamo per ispiegare un fatto reale, mostrarne appunto la possibilità cioè determinarne le condizioni. Così mentre Hume riduceva in ultimo le verità ideali a verità di fatto, Leibniz riguardava anche queste come essenzialmente razionali, perchè noi non ne siamo certi se

non in quanto si accordano colle stesse verità necessarie.

Nè ebbero poca influenza sulla *Ragione pura* di Kant anche alcune idee della metafisica leibniziana. Leibniz costruì la sua metafisica del tutto secondo il metodo cartesiano con una maniera opposta al filosofare di Loke, giacchè sebbene creda con questo, che per conoscere la realtà convenga ricorrere all'esperienza; tuttavia egli assoggetta questa preventivamente a principii tratti dalla sola ragione e stabiliti con definizioni di idee alla maniera di Cartesio; e da esse deriva senz' altro con un metodo deduttivo o con un metodo induttivo, nel quale i principii sono già presupposti, tutte le sue dottrine metafisiche.

Cartesio avea concepito la sostanza, come ciò che esiste per sè medesima, e avea riguardato i corpi come mera estensione. Spinoza avea ridotto tutte le sostanze ad una sostanza unica, della quale l' estensione e il pensiero non sono che attributi, e i corpi e gli spiriti altrettanti modi. Così si era tolta ogni vita, ogni agire, ogni causalità nel mondo. Leibniz parte anch' egli dal concetto di sostanza, e su di esso come Cartesio e Spinoza fonda la sua metafisica; ma il concetto di lui è assolutamente diverso da quello dei due filosofi indicati; o, per meglio dire, invece di ammettere come Spinoza una sola sostanza egli ne ammette infinite, e a ciascuna in modo limitato, egli attribuisce molte delle proprietà, che Spinoza dà alla sua sostanza unica. Sostanza era per Cartesio e Spinoza ciò che esiste per sè; per Leibniz ciò non basta: ogni sostanza, secondo lui, è un essere operante, è attività e forza viva: ognuna esistendo ed operando in sè e per sè, è necessariamente un ente semplice ed

indivisibile; benchè più di esse possano unirsi insieme e formare così dei composti, ossia i corpi. L'essenza del corpo non è dunque, come volevano Cartesio e Spinoza l'estensione, colla quale noi possiamo spiegarci le loro proprietà geometriche, non il moto e l'operare; ogni corpo è invece un aggregato di più sostanze e di più forze.

Tutto l'universo si compone di codeste sostanze semplici, che sono continuamente in azione ed esistono in quanto operano. Leibniz diede ad esse il nome di **monadi**. Son monadi gli elementi costitutivi dei corpi, come monadi sono gli spiriti. Ciascuna di esse è per Leibniz un elemento primitivo del mondo, distinto e differente da ogni altro. Ciascuna monade essendo semplice è in sè indissolubile, e Leibniz propendeva nella sua dottrina acroamatica a ritenerle come eterne e quindi a negare la creazione (1).

La vita delle monadi consiste nel riflettere in sè e rappresentarsi il mondo, ciascuna in un modo suo particolare. Dal grado di questa rappresentazione, cioè dalla sua maggiore o minore coscienza, chiarezza, e vastità dipende la perfezione della monade. Così le monadi sono altrettanti mondi, microcosmi, universi concentrati, o *parvi Dei*. La loro vita consiste in un continuo inesauribile esplicamento della propria natura.

Ma un filosofo, come già dicemmo, non combatte

(1) Leibniz fonda il suo sistema con un processo a *priori*, e con un processo a *posteriori*. Col primo parte da una buona definizione della sostanza, col secondo conclude dall'esistenza delle azioni a quella delle forze e delle potenze attive, dall'esistenza del composto a quella del semplice. Ma osserva giustamente l'Hegel nella sua Storia della filosofia, che questo è una tautologia; perchè infatti ammettendosi un composto si deve naturalmente ammettere un semplice: *Diess ist ein schliessen aus dem, was es giebt; es fragt sich aber, ob das was es giebt wahr ist* (III, p. 409).

mai un sistema precedente, senza accettarne una parte. E così Leibniz, in metafisica tanto contrario a Cartesio, ne accetta il grande pregiudizio, che le sostanze non comunicano fra loro. Perciò le sue monadi si svolgono ciascuna per sè, e l'accordo, l'ordine che regna nel mondo tra i diversi esseri non dipende dall'azione reciproca degli uni su gli altri, ma da un'*armonia prestabilita* da Dio.

Leibniz prova in diversi modi l'esistenza di Dio, argomentandola a posteriori dalla esistenza delle cose secondo le esigenze del principio di ragion sufficiente, e a priori dalle verità necessarie, e ancora coll'argomento ontologico dalla sua mera possibilità.

Dio è per Leibniz la monade suprema, infinita, perfettissima, creatrice e ordinatrice del mondo, in cui Egli attua tutto il reale possibile nel miglior modo compatibile colla natura delle cose finite (ottimismo leibniziano).

Essendo le monadi inestese noi non possiamo rappresentarcele col senso, ma unicamente coll'intelligenza, la quale sola perciò dovrebbe, secondo Leibniz, apprendere il vero reale; se non che il senso non è per lui come per Kant, una facoltà essenzialmente differente dall'intelletto, ma solo inferiore a questo di grado, ed una necessaria preparazione al suo svolgimento.

Il reale insomma, che l'intelligenza apprende chiaramente, viene prima percepito confusamente dal senso, percepito cioè sotto la forma sensibile ed oscura della materia. È questa dunque per sè una mera illusione dei nostri sensi? Nel risolvere tale questione Leibniz, malgrado le sue contraddizioni, previene sotto qualche rispetto il criticismo.

Esaminando anzitutto due elementi fondamentali del

mondo sensibile, lo spazio e il tempo, egli trova che questi sono mere astrazioni, cui la nostra mente trae dagli oggetti sensibili, e in cui questi poi vengono pensati. E infatti, secondo Leibniz, lo spazio e il tempo non possono essere nè sostanze nè modi, e non possono avere neppure per sè alcuna esistenza reale: essi sono meramente ideali come i numeri.

Se la nostra mente astrae i corpi dai loro luoghi, i fatti dai momenti che occupano, essa si rappresenta lo spazio come il complesso dei luoghi, il tempo come il complesso dei momenti, cioè quindi l'uno e l'altro come un complesso di rapporti, che per sè soli non esistono che nella nostra mente, e applicati agli oggetti esistenti esprimono il loro ordine. Perciò Leibniz definisce lo spazio per l'*ordine dei coesistenti,* il tempo per l'*ordine dei successivi* (1).

Essendo ideali il tempo e lo spazio non poteva avere alcuna realtà la materia come tale; e benchè su tal punto il Leibniz non sia sempre chiaro e conseguente, pure inclina talora verso quel risultato critico. Il nostro intelletto, dic' egli, non può rappresentarsi tuttociò che nella materia si contiene, e per esso non esistendo che monadi, unità metafisiche, mentre la materia gli si offre come estesa, composta, esso non può pensarla, trova in quella una *resistenza.* Così la materia è l'*impensabile.*

Ma Leibniz, ancor fido al dogmatismo, non amava

(1) Ma in questa dottrina, in cui sono chiari i preludi critici, Leibniz si mostra però in alcuni punti sommamente dogmatico; pretendendo egli provarla col principio di ragion sufficiente, di cui fa qui un uso più che mai trascendente e *costitutivo,* direbbe Kant; giacchè secondo lui tutte le parti dello spazio e del tempo essendo identiche fra loro, non vi sarebbe una ragion sufficiente per Dio di collocare gli esseri nell'una anzichè nell'altra (vedi le Lettere a Clarke).

dar limiti al pensiero, e quindi cercò altre soluzioni a quello più conformi, ammettendo che le monadi finite non siano attività pure, ma constino di una forza attiva (l'*entelechia*, la forma di Aristotile) congiunta con una forza passiva, che sarebbe come il corpo della monade. — Dio solo viene da Leibniz, come da Aristotile, abbracciato quale atto puro, tutto attività.

In grazia della loro forza passiva le monadi sono ciascuna chiuse in sè, e fanno l'una resistenza alle altre. Questa resistenza vien detta da Leibniz *materia prima*, distinta dalla *seconda*, la quale è prodotta da più *forze*, che fra loro aggregandosi fanno un *resistente continuo*. Questi resistenti continui o *masse* sono i corpi sensibili: essi non esistono come veri esseri a sè, e Leibniz li dice ora fenomeni puri, ora *semientia, semisubstantiae, phoenomena bene fundata*, e talora anche fenomeni reali: larga materia a svegliare i dubbii e le riflessioni future di Kant. Le monadi invece così provviste di un corpo metafisico esistono realmente, e Leibniz, le chiama talora *sostanze corporee*, veri e compiuti enti (1).

Ma non ostante il suo dogmatismo è facile scorgere in quanti punti Leibniz preluda il cantismo o almeno dovesse servire colle sue ricerche ad eccitarlo. La speculazione critica di Kant, come tutte le grandi filosofie, venne sollevata dal bisogno di conciliare insieme le opposte correnti, che prima e al tempo di

(1) Cito due luoghi importanti: *Materia prima entelechiam seu potentiam activam primitivam complet, ut perfecta substantia, sive monas prodeat.*

Omnis monas creata est corpore aliquo organico praedita ..... quaevis massa innumerabiles continet monades. Massa est ex substantiis corporeis collecta, ut caseus interdum ex confluge verminum constat.

lui dominavano e si contrastavano le menti nel secolo passato. Come il primo impulso venuto da Cartesio non si era spento, ed esso riguardava il problema della conoscenza, così noi vediamo che questo è sempre il principale e prevalente, quello insomma che distingue le diverse scuole. Nella questione gnoseologica abbiamo da una parte il razionalismo ed il dogmatismo, dall'altra l'empirismo e quindi lo scetticismo; nella questione metafisica abbiamo l'idealismo e il realismo, e poi differenti specie di realismi: vi sono idealisti sia nella scuola dogmatica sia nella scettica, ma lo sono necessariamente in modo differente; e lo stesso si dica del realismo. Qual posto occupa in questi sistemi quello di Leibniz, e quale è perciò la sua precisa relazione con Kant? Leibniz si contrappone, come già dissimo, all'empirismo: nella dottrina principale intorno alla conoscenza egli compie il razionalismo e il dogmatismo. Il vero reale non lo si conosce col senso ma colla ragion pura; il senso non ci dà la verità se non in quanto si accorda con questa, perchè le verità necessarie in essa contenute esistono pure nella mente di Dio ed esprimono la ragione stessa determinante, il principio regolativo degli esseri, insomma le leggi dell'universo; perciò la nostra mente non differisce dalla divina per qualità, ma solo per minor estensione e perfezione. Ecco i principii gnoseologici caratteristici del Leibniz. — In metafisica poi egli è realista; ma il suo realismo si contrappone, colla dottrina della molteplicità delle sostanze operanti, al Cartesianismo e a Spinoza; col ridurre i veri enti ad esseri sovrasensibili, al materialismo.

Ma i dubbi e le contraddizioni non mancano in una mente pur così serena e sicura di sè come il

Leibniz; e noi abbiamo accennato qua e là alcuni prodromi al criticismo, dei quali due sono principali, o più manifesti:

1° La dottrina dello spazio e del tempo la quale fu certo un grande eccitamento alla mente di Kant, e benchè diversissima dalla teoria di questo, si accorda però sempre con essa nel negare allo spazio e al tempo un proprio oggetto reale.

2° L'ammettere, che le cognizioni apodittiche per esser tali, debbono esser tratte dallo spirito, e la conseguente dottrina dei principii supremi ad esso congeniti, e riguardati come sue preformazioni; la quale prelude alla dottrina canziana delle forme pure e delle norme soggettive dell'intendimento. Le conseguenze che Hume trasse poi dall'empirismo lochiano dovevano più vivamente spingere Kant a riflettere su questa teoria di Leibniz e a trarne l'apoditticità subjettiva.

Sebbene tutto all'opposto di quel che stabilirà in seguito Kant, Leibniz c'insegni, che si ha vera cognizione solo del sovrasensibile, mentre del sensibile non abbiamo che percezioni oscure, tuttavia v'ha un punto nel quale Leibniz corregge il dogmatismo di Cartesio, e che viene, benchè trasformato, accolto da Kant. Anche Cartesio derivava da Dio le verità necessarie e quindi le leggi del mondo, ma dalla Volontà non dalla Intelligenza di Lui. Perciò quelle verità non avendo alcuna necessità intrinseca ma solo estrinseca dovevano da Cartesio venir riguardate come in sè arbitrarie e da Dio mutabili. Secondo Leibniz invece quelle verità derivano dall'intelligenza di Questo, ed essendo l'espressione della somma sapienza e della somma bontà di Lui, sono in sè necessarie ed immutabili. Kant non deriverà più la necessità delle

forme intellettuali dalla mente divina, ma darà pur sempre a loro una necessità intrinseca; e niente di arbitrario e di mutabile v' ha nei principii del mondo fenomenico come nelle massime e nei postulati del mondo noumenico.

Del resto il Leibniz non ebbe solo un' influenza diretta sopra un dato sistema filosofico, ma su tutta la coltura e la scienza tedesca del secolo passato, alle quali egli diede un potentissimo impulso.

Uomo d' ingegno creatore e di vastissima dottrina, che congiungeva un estremo vigore di corpo e di spirito con una straordinaria molteplice attività, egli diffondeva dappertutto, nelle corti e nel pubblico, con lettere, con discorsi famigliari, con libri, le sue idee nuove e profonde, riguardanti diversi ordini del sapere, e trovava ancor tempo per cercare l'attuazione di certi suoi progetti, trattando a guisa di sovrano con sovrani questioni politiche e religiose.

Il Leibniz non aveva esposto ordinatamente nè svolto sempre le sue dottrine; perciò queste trovavano difficoltà ad entrare nelle scuole e a diffondersi fra la gente colta. A questo provvide **Cristiano Wolff,** il quale ridusse a sistema e compì la filosofia leibniziana introducendola nell' insegnamento universitario e divulgandola in libri, che furono i primi a trattar la filosofia in lingua tedesca.

Benchè il Wolff non abbia aggiunto nulla di veramente originale alle dottrine del maestro, e abbia solo recato qualche modificazione alla teoria delle monadi, tuttavia i suoi meriti verso la scienza tedesca non sono piccoli; nè per nulla poteva Federigo II chiamarlo il suo grande maestro. Certo egli diede alle idee leibniziane una forma sovente troppo prolissa e pedantesca; ma

da lui ebbe la Germania un primo sistema compiuto di filosofia, nel quale tutte le dottrine erano ordinate scientificamente, svolte e derivate da un principio e da un' idea fondamentale. Il Wolff dà un' espressione più recisa e più compiuta al razionalismo gnoseologico come al razionalismo religioso di Leibniz: egli vuol spiegare ogni cosa colla ragione e con una causa naturale: la scienza consiste nei concetti ossia nelle idee dei possibili, al cui ordine è identico quello degli esseri reali: *esse est sequi*, la causa reale viene identificata colla ragione, i rapporti reali con rapporti logici.

Con questi fondamenti e con un procedimento rigoroso il Wolff per via di definizioni e di dimostrazioni formava tutta una metafisica, che pretendeva impor leggi alla realtà ed all' universo. Kant sentì sempre, e non solo nel suo primo periodo, vivissima l'influenza di questa grandiosa costruzione, e la ammirò, anche quando si era posto a distruggerla o almeno a voltarle faccia.

Egli stesso riconosce anzitutto il merito del Wolff quanto all'ordine dei concetti, al rigore delle prove, alla solidità e alla stretta concatenazione del pensiero. E tranne quel periodo, in cui Kant fu sotto la prevalente influenza della filosofia sperimentale, e in cui egli, che pur ne aveva il dono, scrisse in modo popolare ed essoterico, negli altri scritti e specialmente nel periodo critico, il metodo di Wolff è sempre il suo modello, perchè egli crede con lui che la filosofia debba essere una scienza severa, fatta per le menti robuste e meditative, non per il popolo e per il bello scrivere.

E quanto al contenuto stesso del Wolfismo, sia quando Kan[illegible]lie per intiero o lo rifiuta, ri-

dendosene anche un po' come nel periodo sperimentale, sia quando, come nella critica, gli assegna una parte nella sua filosofia, si vede però che esso gli sta sempre dinanzi come la forma più compiuta del dogmatismo e del razionalismo, come la più alta espressione della ragione stessa dogmatizzante; perciò egli non vuole scomporre e abbattere quel sistema, ma dargli solo un diverso senso e valore, stabilendo che quei concetti i quali per Wolff indicano l'essenza stessa delle cose, non esprimano se non l'unità objettiva (fenomenica) dell'esperienza delle cose.

Wolff ebbe scolari in tutta la Germania, che nelle scuole e nei libri diffondevano le sue dottrine; quando Kant cominciò a studiare nell'Università, queste vi erano ancora prevalenti. Ma avvenne, verso la metà del secolo passato, in Germania, e si può dire in tutta l'Europa, quello stesso che si era prodotto in Grecia dopo Platone ed Aristotile: mentre Wolff vedeva la sua filosofia trionfare nelle scuole, dovette amaramente accorgersi, già sulla fine della sua vita, come andasse cessando l'interesse che nei primi tempi del suo insegnamento si era sollevato nel pubblico per la sua dottrina e in genere per le ricerche metafisiche, e le menti disgustate o diffidenti di queste volgersi piuttosto a studî più sperimentali, più accessibili al volgo, e riguardanti la vita pratica.

Le scuole insegnano ancora la metafisica, ma, come avviene in simili condizioni, senza approfondirla e senza dargli vita. Nè l'opposizione fiacca di un Buddeus o quella teologica di un Crusius al Wolfismo valeva a spingere questo ad un ulteriore esplicazione. Le menti se ne allontanavano, perchè esso, co' suoi principii assoluti e colle sue deduzioni a priori, si an-

dava sempre più allontanando dalla realtà, e co'suoi sillogismi scolastici, dal modo più comune e più accetto di parlare e di scrivere.

Ma a sollevare e a nutrire in Germania quest'avversione alla metafisica, due altre cause estrinseche concorrevano potentemente: l'una era nell'influenza della filosofia francese e inglese, l'altra nel carattere e nelle tendenze generali del tempo, che era quello, come già si disse, dell'Illuminismo o dei Filantropi, e che i tedeschi chiamano *die Zeit der Aufklärung*.

L'influenza inglese si fece sentire specialmente, ed anzi quasi esclusivamente dapprima per mezzo di Locke, respingendosi Berkeley e Hume, la francese per mezzo del Bonnet; ma quella fu molto più viva e larga che non questa. Ne sorse una filosofia eclettica, che cercava principalmente di conciliare insieme Locke e Leibniz, e che come tutte le filosofie eclettiche era fiacca e priva di carattere nei principii fondamentali e nelle teorie metafisiche, ma fece ricerche utili e importanti nelle materie applicate e morali. Tali si mostrarono il Platner, il Feder, l'Eberhard. Due soli fra questi eclettici vediamo noi fare, anche nelle parti propriamente più speculative della filosofia, indagini originali e profonde; e questi, benchè contemporanei di Kant, tuttavia possono annoverarsi tra i suoi precursori, perchè prima di lui o indipendentemente da lui accennarono chiaramente nelle loro opere a principii o a tendenze critiche. Sono questi il *Lambert* e il *Tetens*, il primo dei quali si può riguardare come il precursore di Kant nell'esame logico dei concetti fatto con un intendimento critico; il secondo invece in certi presupposti o in certe investigazioni psicologiche.

Il Lambert cerca di accordare Wolff con Locke in ciò, che egli, ritenendo necessario come Loke l'analisi dei concetti per giungere con un procedimento induttivo agli elementi semplici e fondamentali della mente, vuole poi, che questi siano ordinati e ridotti a sistema col processo deduttivo e sillogistico di Wolff. Di questi concetti, e in genere dei principii dell'intelligenza umana, altri sono formali, altri materiali; i quali ultimi Lambert distingue in *assiomi* e *postulati*, riserbando ai primi il nome di *principii*. Così abbiamo già in Lambert la chiara distinzione tra forma e materia; già egli si propone una quistione analoga alla critica di Kant, cioè, *se e fino a qual punto la cognizione della forma conduca a quella della materia;* e già crede anch'egli al pari di quello, che i concetti formali non ci danno un contenuto reale, esprimendo essi soltanto rapporti di mero pensiero, e che la materia ci deve esser *data*. Ma nella trattazione e nella soluzione di tali quistioni capitali Lambert è ancor lontano dalla profondità e dalla chiara e compiuta consapevolezza di Kant.

Tetens compose un ampio lavoro sulla natura umana, e sopra il suo svolgimento, trattando a lungo delle umane facoltà, e tra queste anche dell' intelligenza e della cognizione, e seguendo in complesso le orme di Locke.

Da quel che Hamann asserisce, pare che Kant desse molta importanza a questo scritto pubblicato nel 1776, e lo avesse studiato accuratamente. Però v'ha tra l' uno e l'altro una differenza essenziale di procedimento, poichè, sebbene anche per Kant abbiano grande importanza certi principii psicologici, tuttavia egli cerca di risolvere il problema critico

con uno studio e un'analisi logica e obiettiva dei concetti, mentre Tetens vuol determinare l'estensione del nostro conoscere solamente ricercando coll'osservazione interna, quali cose siano dall'uomo pensabili; e ammette come criterio di verità uno stato meramente subiettivo, un costringimento interno a pensare in quel dato modo.

Però non convien disconoscere in Tetens dei tratti canziani molto importanti: l'intelletto inteso come l'attività che riduce a relazioni obiettive il sentito, e quindi trasforma la mera rappresentazione in idea, riferendola ad un oggetto; i rapporti semplici obiettivi derivati da altrettante funzioni semplici del percepire; gli oggetti delle nostre percezioni interne e quelli delle esterne, riguardati ugualmente come fenomeni o *Scheine*. Tetens fu anche il primo, che in Germania sottoponesse la dottrina di Hume a un lungo esame, e per questo rispetto deve pure aver esercitata influenza su Kant, in quel tempo appunto, dopo il 1777, in cui questi maturava il compimento della Critica.

Il Tetens e il Lambert sono certamente le due menti filosofiche più profonde del tempo di Kant, ma non ostante la loro originalità, essi non valsero a richiamare vivamente l'attenzione del pubblico sui loro scritti, essendo troppo in voga allora la filosofia popolare e pratica, la quale meglio rispondeva allo spirito e alle tendenze dell'epoca. E lo stesso Kant, poco conosciuto prima della sua *Critica*, dovette anche dopo questa lottare alcun tempo per vincere quella corrente e trascinarla dietro sè.

Codesta filosofia popolare era pure eclettica in metafisica come quella delle scuole, benchè in modo più

leggiero e superficiale; ma in compenso essa è animata da uno spirito ardente di indagine e di riforma sociale: si studia l'uomo, se ne rifà la storia, benchè talora con molta fantasia; ma se ne esaminano e discutono profondamente e largamente le condizioni morali, religiose, economiche e politiche, e si cerca di togliere da ogni parte gli abusi e i mali lasciati dalle età passate, tutto rinnovando e ristabilendo su basi più umane e più razionali, col fine di rendere i popoli e gli individui più liberi, più civili, più felici.

Nè la filosofia, volgendosi a questo cómpito, ubbidiva del tutto a un impulso, che le venisse dal di fuori, poichè n'era pure stata causa essa medesima. E per vero noi la vediamo chiamata a guida e direttrice principale di tutto quel movimento, volendosi appunto ogni cosa rifondare con principii filosofici, come si diceva, cioè rigidi ed assoluti; e vediamo quel movimento stesso differenziarsi nei varii paesi, secondo le filosofie che vi prevalevano.

Così in Germania, dove predominavano pur sempre le dottrine di Leibniz, il filantropismo è, come il francese, contrario all'autorità e alla tradizione; vuole il dominio della ragione, predica i sentimenti umanitarii, l'uguaglianza degli uomini, il progresso dell'umanità, ma non è così aggressivo come il francese contro le religioni positive; svolgendo i germi delle dottrine di Leibniz e le dottrine già più esplicite di Wolff, esso vuole una religione pienamente razionale e naturale, ma cerca di render il loro merito anche alle religioni positive, mostrando l'importanza e il valore che ebbero nello svolgimento storico dell'umanità.

Lessing è il più grande rappresentante di queste dottrine; egli è filosofo, poeta, letterato, il vero ini-

ziatore della letteratura tedesca. Nella sua filosofia popolare, egli si attiene in fondo alle dottrine del Leibniz e le svolge; ma in lui vi era pure una propensione al misticismo, la quale, malgrado il suo vivo sentimento della libertà e dell'autonomia individuale, gli fece studiare con vivo interesse la dottrina di Spinoza e risentirne l'influenza. E da lui comincia in Germania lo studio e l'ammirazione di questo filosofo, che prima tanto disprezzato e abborrito, doveva avere una parte sì grande nello svolgimento della filosofia posteriore a Kant.

Tra i filosofi popolari, dopo il Lessing viene il Mendelsohn, israelita, uomo di carattere nobile, e che come filosofo cerca conciliare le dottrine di Locke con quelle di Leibniz. Amico del Lessing, era però molto inferiore a lui d'ingegno, ed avversissimo al Panteismo e a Spinoza, che egli però ben poco conosceva, benchè fosse della sua medesima stirpe.

Mentre questi filosofi popolari, sfuggendo l'esame dei principii supremi e contentandosi di un eclettismo superficiale, volevano però fondare ogni cosa sulla ragione, in cui avevano la massima fiducia, e si appellavano come ad ultimo fondamento di tutte le loro dottrine al buon senso degli uomini, sorgeva una scuola non più scientifica di essi, ma pur loro avversa. Era quella dei *Filosofi mistici*, i quali, sfiduciati del ragionare umano per il raggiungimento delle più alte verità, riconoscevano quello come una facoltà secondaria della nostra intelligenza, e davano il primo luogo ad un certo senso, ad un certo istinto dell'anima, col quale si apprende immediatamente la realtà di Dio e del sovrasensibile, e se ne acquista coscienza. L'uomo ha così una rivelazione, una fede naturale.

Quantunque tale dottrina abbia avuta la sua esplicazione dopo Kant, tuttavia già al tempo di questo aveva cominciato a manifestarsi. Essa ebbe a seguaci principali Hamann, Herder e Jacobi, il primo quasi coetaneo, gli altri due più giovani di Kant.

Così tutte le scuole in Germania parevano unirsi per allontanare le menti dall'esame dei principii supremi, metafisici e logici.

Nè diversamente stavano le cose altrove. In Francia le idee del filantropismo, per mezzo specialmente di Voltaire, di Rousseau e degli Enciclopedisti, avevano preso un grandissimo svolgimento; ma non ostante la differenza che nelle idee e nelle dottrine di quei diversi scrittori si notavano, tutti si rivolgevano in ultimo, non già alla soluzione di problemi metafisici, ma direttamente ad una riforma degli spiriti e delle istituzioni, ad un rivolgimento sociale, che doveva poi compiersi con una rapidità e una ferocia, uniche nella storia.

Soltanto le dottrine materialistiche, che vi si andavano sempre più diffondendo, vi ebbero un'esplicazione scientifica; ma, tranne qualche lavoro serio del Condillac, del Lamèttrie e del Bonnet, gli altri miravano generalmente a fini estrinseci alla scienza.

In Inghilterra, per far argine allo scetticismo di Hume, era sorta la scuola scozzese con a capo Tommaso Reid. Ma questa, che esplicitamente poneva a fondamento delle sue ricerche il senso comune come, pur non dicendolo, facevano tutti i Filosofi *illuminati* di quest'epoca, finiva, come già si osservò, ad esautorare la filosofia stessa.

Kant sorse in mezzo a queste svariate tendenze e a queste scuole discordi. Era la grande ed universale

sfiducia nella metafisica, quantunque questa si continuasse ad insegnare nelle scuole. Da ciò alcuni argomentavano e venivano lamentando la decadenza del sapere serio e profondo. Però Kant già rispondeva a questi, che quando i fondamenti non sono solidi, il dubbio e la indifferenza dapprima, poi una severa critica, sono prova di un sapere profondo più che non un vieto dogmatizzare.

Ma appunto quei fondamenti non si volevano esaminare. In fondo a tutte le dottrine si trovavano principii idealistici e principii empirici, idee leibniziane e idee lochiane, perchè le une e le altre rispondevano a profonde esigenze del pensiero filosofico e al suo svolgimento storico; ma non si sapeva trovarne la conciliazione coll'elevarsi ad un sistema superiore. Questo cercò appunto di fare **Emanuele Kant**, e nella sua dottrina critica noi vediamo finalmente far capo ed accentrarsi tutte le diverse tendenze filosofiche del suo tempo, e vediamo in essa lo studio di soddisfarvi con una sintesi superiore. Egli stesso accorda già in sè le qualità più svariate, ed ha quindi le condizioni più opportune per quella conciliazione.

La filosofia popolare pratica prevaleva, ma le università tedesche come le aveva fatte il Wolff, nelle quali Kant è allevato, insegnano ancora la metafisica con quel metodo scientifico e rigoroso, che egli seguirà poi ne' suoi scritti; egli stesso diventa un professore di quelle università, e non vuole che la filosofia sia poetica o democratica, ma prosaica e acroamatica, poichè deve scaturire dalla ragione più riflessiva e più matura.

Ma d' altra parte le tendenze pratiche, sorte specialmente per opera degli Inglesi, sono universali al

suo tempo; egli stesso è di famiglia originaria di Scozia, e noi lo vediamo ben presto studiare i filosofi inglesi con grandissimo amorè, mostrare il loro stesso carattere osservativo e pratico, e far larga parte nelle sue dottrine all'esperienza, e ai bisogni della vita pratica. Anzi questa è in ultimo anche per lui il fine d'ogni filosofare, giacchè tutto il suo faticoso lavorìo teoretico pare rivolto principalmente a render la morale indipendente dalle oscillazioni e dalle dispute della metafisica, e ad allontanare le menti da questa; nel che egli secondava le inclinazioni generali del Filantropismo. — Ma indagatore profondo, e conscio delle rigide esigenze della scienza, non poteva, come quello, lasciarsi addietro i problemi metafisici e teorici, ai quali egli si rivolse dapprima con tutto il suo ingegno e la sua dottrina. Però anche nella soluzione data a quelli non sarà difficile scorgere l' influenza del carattere generale, che aveva preso la coltura del suo tempo, quantunque tutta rivolta alle cose pratiche. Egli infatti volle fare per la ragione umana e per la filosofia ciò, che gli Illuminati tentavano per le istituzioni, i sentimenti e le idee comuni degli uomini: ogni autorità, ogni tradizione perdeva affatto valore; tutto si voleva sottoporre alla critica della filosofia e della ragione.

Ma questa ragione, a cui ogni cosa deve conformarsi, che sola deve governare popoli e regnanti, individui e società, scienza e vita, quali titoli ha? Perchè dovrà essa sottrarsi a quell'esame e a quella critica, a cui essa sottopone ogni altro elemento e ogni produzione dello spirito umano? Il problema si era già presentato al Locke; ma ora Kant lo abbraccia con una chiarezza e una larghezza assai maggiore, e lo ri-

solverà non per via di considerazioni incompiute e slegate, benchè geniali, ma con un sistema elaborato e finito.

Le idee del Filantropismo ebbero così un' influenza formale, indiretta, anche nella filosofia critica teoretica di Kant. Maggiore fu certamente e più diretta l'azione, che esse poi esercitarono sulla sua filosofia pratica; ma di ciò, come dell' influenza che pur su questa più specialmente ebbero le condizioni sociali e politiche del suo tempo e del suo paese si discorrerà, quando si tratterà la filosofia pratica. Vogliam per ora soltanto, con qualche cenno, mostrare, come la riforma compiuta da Kant nella filosofia si connetta colle condizioni estrinseche a questa, e non sia neanco per esse del tutto accidentale.

Kant vive la parte migliore de' suoi anni sotto il regno di Federigo II, cioè nel tempo in cui la Prussia e la Germania sviluppano con grande energia ogni parte della loro vita civile e politica. Federigo II non avea gusto e propensione per la letteratura e per la scienza nazionale, ma introducendo una larga libertà di coscienza, lasciava che le menti colla discussione e colle lotte del pensiero rendessero questo più gagliardo e più elevato. La letteratura nazionale, priva dei favori di corte, quantunque non osteggiata, n'ebbe piuttosto vantaggio che danno; poichè si esplicò più libera, più originale, più robusta. A capo di questo movimento letterario noi vediamo Klopstock, Herder, Wieland, e sovra tutti il Lessing, per cui opera specialmente la Germania potè scuotere il giogo della letteratura francese, e iniziarne una propria, che rapidamente salì in altissimo fiore con due altri potenti ingegni, il Goethe e lo Schiller.

Quantunque Federigo non desse un diretto impulso a tutto questo movimento; tuttavia vi ebbe una parte indiretta grandissima. Se egli era seguace delle dottrine straniere come filosofo, come re egli avea fondata una politica indipendente, ed avea con questa, colle sue vittorie e conquiste, e co' suoi vari ordinamenti, scossi e sollevati gli animi del suo popolo, e dato loro una maggior gagliardia e fiducia di sè; giacchè gli individui si sentono in genere più forti, e diventano più arditi e intraprendenti col farsi più grande e più potente il loro paese.

E così Kant inizia in Germania una propria ed originale speculazione, come Lessing vi avea dato impulso ad una nuova letteratura, e Federigo ad una nuova politica.

Ma prima di esporre la grande filosofia critica di Kant, noi vogliamo, per meglio comprenderla e spiegarcela, trattare brevemente de' suoi scritti anteriori, i quali ci mostreranno, come egli vi sia giunto gradatamente e dopo molte oscillazioni, e premettere qualche cenno intorno alla sua vita.

CAPO SECONDO.

Cenni intorno alla vita di Kant.

Emanuele Kant nacque in Konisberga il 22 aprile 1724 da una famiglia originaria di Scozia, di modesta ma onorata condizione. Il padre era sellaio ed ebbe molti figli, dei quali però morirono parecchi in tenera età. *Emanuele* era il prediletto della madre, che si prese una cura premurosa della sua educazione e della sua istruzione. Predominava allora in Konisberga il Pietismo, specialmente per opera di Alberto Schultz, che vi divenne più tardi professore di teologia nell'Università, e a cui la famiglia Kant, come ai principii da esso professati, era molto devota.

Il Pietismo, fondato in Germania dallo Spener, aveva migliorato l'educazione del popolo e ravvivato il sentimento religioso, facendo guerra al dogmatismo scolastico, freddo e senza vita, che prima dominava. Ma anch'esso poi andò ad eccessi perniciosi, richiedendo da' suoi seguaci un' umiliazione esagerata dello spirito, una fede troppo rigida, ed un ascetismo, a cui si doveva sacrificare ogni cura e ogni gioja della vita terrena. Ciò malgrado Kant sì per l'indole sua, come per il modo stesso, col quale il Pietismo veniva inteso

ed osservato dai suoi primi educatori, ne sentì piuttosto gli effetti buoni che i cattivi, non essendosi lasciato prendere dal suo eccessivo ed opprimente misticismo, ed avendone invece pienamente accolta la severa scrupolosità morale.

A dieci anni entrava nel *Collegium Fridericianum* diretto appunto dallo Schultz. Colà il futuro filosofo non ebbe alcun eccitamento a quegli studi, nei quali doveva più tardi rendersi così celebre; ma avuto un ottimo professore di latino si dedicò con ardore a questa lingua ed alla sua letteratura, e già pensava di dover diventare un qualche filologo e latinizzare il suo nome, com'egli stesso diceva scherzando più tardi, mutandolo in *Cantius*. Ma l'Università così efficace in Germania a svegliare gli ingegni ed a far conoscere a ciascuno la sua vocazione la rivelò pure al nostro Kant. Egli veramente per secondare i desideri del padre e dello Schultz, (la madre gli era già morta) si inscrisse alla facoltà teologica; ma, secondo l'uso degli studenti tedeschi, egli si diede pure a frequentare altri insegnamenti, e a preferenza quelli di matematica e di filosofia fatti dallo Knutzen, e quello di fisica fatto dal Teske, amendue valenti scienziati.

Terminato il suo corso universitario e già fermo il proposito di darsi all'insegnamento, fece domanda di un posto nel Ginnasio inferiore; ma gli venne preferito un altro; sicchè nel 1746, perduto il padre e trovandosi in molta strettezza, fu costretto a farsi maestro e pedagogo in una casa privata, ed a lasciar quindi con grandissimo dispiacere la sua diletta Konisberga, rimanendole però sempre vicino. L'ultima casa, in cui egli stette, fu quella del conte Kayerling

di Rautenburg, la cui famiglia passava parecchi mesi dell'anno a Konisberga, ove essendo tra le principali raccoglieva attorno a sè molte fra le persone più istrutte e più ragguardevoli della città. In essa Kant prese gusto alla società e vi acquistò quella facilità e piacevolezza nel conversare, che lo fece per lungo tempo la delizia dei più eletti convegni famigliari di Konisberga. Finalmente nel 1755 abbandona anche questa casa, prende il dottorato, e soddisfacendo un desiderio, nutrito da lungo tempo, si sottomette nello stesso anno alla prova per avere la facoltà di insegnare privatamente all'Università, e comincia le sue lezioni col semestre d'inverno 1755-1756. Gli argomenti che egli dapprima trattò a preferenza, sia negli scritti sia ne' suoi corsi, furono intorno alla matematica, alla fisica ed alla geografia fisica; anzi questi ultimi piacquero tanto, che gli procurarono ben tosto numerosi uditori e resero presto, specialmente nella sua città natale, conosciuto il suo nome.

Poco dopo però egli aggiunse i corsi di logica e di filosofia teoretica e pratica, le quali materie soltanto più tardi, cioè dopo il 68, divennero oggetto principale e prevalente de' suoi studi, senzachè però esse gli facessero abbandonare il corso di geografia fisica, che era sempre desideratissimo.

Ma Kant aveva cominciata la sua carriera e la proseguì per qualche tempo in condizioni politiche ed estrinseche poco propizie agli studiosi; giacchè il suo insegnamento universitario ebbe principio quando Federigo II stava per intraprendere la guerra dei sett'anni, che doveva turbare la quiete anche della sua città. Nel 1758 infatti i Russi occupano Konisberga e la sottomettono per le cose civili come per le militari al governo di

un loro generale. Ora appunto in quel tempo essendosi fatta vacante la cattedra di logica e metafisica nell'Università, Kant la chiese coll'aiuto del suo antico professore Schultz; ma il generale russo gli preferì un altro concorrente, perchè più anziano di lui. Però intanto egli andava sempre più accrescendo la sua fama cogli scritti e colle lezioni. Nel 1762 pubblicava una dissertazione *intorno alla falsa sottigliezza delle quattro figure del sillogismo*, nel 1763 il *Tentativo d'introdurre il concetto delle quantità negative in filosofia*, e *L'unica possibile dimostrazione dell'esistenza di Dio*, ecc. Benchè egli fosse già prima molto noto e stimato a Berlino, solo nel 1766 potè avere uno stipendio governativo essendo stato nominato sotto-bibliotecario con sessantadue talleri all'anno. Ma resasi nel 1770 vacante la cattedra di logica e metafisica, egli l'ebbe subito, e rifiutò quindi gli inviti ricevuti da altre Università, lieto di rimanere nella sua diletta Konisberga.

La dissertazione, che egli dovette presentare in occasione della sua nomina ad ordinario, è il suo primo scritto critico, ed è composto in latino: *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*. Dopo questo tempo Kant è muto per dieci anni; nelle sue lettere a Marcus Hertz parla continuamente di un lavoro che egli sta facendo e che viene via via prendendo diversi nomi. In una lettera del 1772 compare però già il disegno di una *Critica della ragion pura teoretica e pratica;* e vi si legge, che egli ha già preparato una tavola delle categorie, fondata sopra alcuni pochi principii dell' intelletto. In un'altra annuncia un'opera col titolo: *I Limiti della Sensibilità e della Ragione*. In una lettera del 1776 il piano gli si è già allargato, e Kant ci parla della neces-

sità, per salvarci dalle sofisticherie metafisiche, di una *Critica*, di un *Canone*, di un'*Architettonica* della Ragion pura. Finalmente questo libro viene promesso per il 1777; ma anche quest'anno passa senza comparire; in ogni lettera che segue viene annunciato come prossimo, finchè in ultimo nel principio del 1781 Kant scrive a Hertz, che esso si trova sotto i torchi col titolo di **Critica della ragion pura.** Il libro, che doveva constare prima di pochi quaderni di stampa, era divenuto un grosso volume.

Si vede che il grande rivolgimento della filosofia venne preparato da Kant dopo un lungo e faticoso lavoro, e com'egli stesso nella sua mente abbia rivolte e rimutate sovente le sue idee. Infatti mentre nella lettera del 1776 egli scrive ad Hertz che il lavoro è già tutto pensato (*ausgedacht*) e che non si tratta più che di porlo insieme (*auszufertigen*), lo si dovette ancora aspettare per quattro anni.

Da questo lavoro critico egli fu molto affaticato in questo periodo di tempo, e scrivendo ad Hertz parla sovente de' suoi incomodi di salute. Sente il bisogno di sollevarsi alquanto da questi studi così astratti, e di darsi a materie più amene; ma la sua missione è più forte di lui, e della sua salute, ed egli dopo averli lasciati per breve tempo, torna ad essi con ostinazione. Egli presagisce che da quelli gli verrà la sua fama e la sua grandezza; egli ha, come il nostro Vico, piena coscienza dell'importanza del lavoro che sta facendo; e se in una lettera del 1772 sembra disperare, che il pubblico abbia da prestar molta attenzione a ciò che egli sta preparando, in altra lagnandosi con Hertz, perchè questi in un suo scritto aveva messo a paro col Lessing lui, che non aveva

ancor fatto nulla d'importante, soggiunge *che però teneva fra le mani un lavoro che gli avrebbe dato qualche merito nella filosofia.*

Così Kant pubblicava, solo a 57 anni, l'opera che doveva rendere immortale il suo nome, andando contro alla legge di certi fisiologi, i quali pretendono che l'uomo dopo i 45 anni, scemando la sua attività cerebrale, viene pure indebolendosi nell'intelligenza. Kant pubblicava il suo libro negli ultimi anni del regno di Federigo II, il governo del quale, per opera dell'illuminato ministro Zedlitz, era sempre stato molto benevolo verso Kant. Zedlitz era di animo liberale e di mente elevata, amante del sapere, e zelante de' suoi progressi. Pieno di grandissima stima verso Kant, egli si faceva mandare da Konisberga i sunti delle sue lezioni, e quando venne in Halle a morire il filosofo Meier, egli ne offrì la cattedra, che era la principale per la filosofia in Prussia, a Kant il quale la rifiutò per non abbandonare la città natìa.

Ma nel 1786 muore il grande re filosofo e conquistatore, e gli succede Federico Guglielmo II di mente e d'animo affatto diverso dal suo predecessore; sicchè ben presto lo Zedlitz dovette ritirarsi dal ministero lasciando nel 1788 il posto al Wöhlner, il quale subito iniziò una politica reazionaria, e l'andò in seguito rendendo sempre più viva, mosso dagli eventi della rivoluzione francese. Per prima cosa impose a tutti i maestri di religione di tenersi strettamente alle Confessioni di fede, poi sottomise la stampa alla censura ecclesiastica. Ad un governo inspirato da idee sì grette e da un pietismo sì esagerato dovevano far ombra le tendenze della filosofia di Kant; sicchè non poteva tardare a prodursi qualche urto.

Kant, pubblicata la sua *Critica della ragion pura*, imprese a svolgere la sua dottrina specialmente nella parte pratica, che più gli stava a cuore, e gli riempiva la mente, mentre scriveva il suo lavoro principale. Infatti nel 1785 pubblicava la *Metafisica dei costumi*, nel 1788 la *Critica della ragion pratica*, finalmente nel 1792 la prima parte della sua Filosofia della religione sotto il titolo: *Vom radicalen Bösen in der menschlichen natur in der Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft aufgenommen.* Ora quando apparve questo scritto la Censura di Berlino pur mostrando che esso non le piaceva, concesse l'*imprimatur*, *perchè*, notò, *solamente* i *dotti profondi leggono* gli *scritti di Kant;* ma venuta la seconda parte lo rifiutò. Ora secondo una legge tedesca si poteva sempre stampare un libro riguardante argomenti religiosi, quando esso avesse avuto l'approvazione d'una facoltà teologica. Kant potè avere per il suo quella della facoltà di Konisberga; e così nel 1793 uscirono le quattro dissertazioni religiose stampate in questa città. Il Governo di Berlino ed il Re stesso personalmente furono di ciò sdegnatissimi. Kant era già allora nell'età avanzata di settant' anni, il suo nome era già celebrato per tutta la Germania, e in quasi tutte le Università s'insegnavano le sue dottrine. Ma la rabbia clericale, quando s' accende, non è minore fra i protestanti che fra i cattolici; e senza avere alcun riguardo all'età ed al nome di Kant, l'onnipotente ministro Wöhlner fece proibire a tutti i professori di leggere sul libro di Kant, e ad un tempo spinse il debole Re a mandare a questo un *ordine* di *Gabinetto*, nel quale lo si accusava indegnamente di mancare ai suoi doveri verso la gioventù e verso

il suo paternale Governo, alterando ne' suoi insegnamenti e deprimendo il cristianesimo, e lo si minacciava, quando più oltre avesse continuato in simile condotta, di spiacevoli provvedimenti (*unangenehme Verfügungen*).

Kant rispose alla strana lettera del Re con molta calma e dignità, difendendo le sue dottrine e promettendogli, che *come suddito suo* non avrebbe più scritto intorno ad argomenti religiosi; perchè naturalmente, facendolo, non avrebbe voluto esporre dottrine diverse dalle proprie. Questo fatto però turbò vivamente l'animo di Kant, che dopo di esso si vide più raramente nei convegni sociali. La sua salute ed il suo buon umore ne soffrirono, ma egli non manifestò ad alcuno, fuorchè ai più intimi, la cosa; e solamente quando venne a morire il Re e gli successe Federico Guglielmo III nel 1797, che recando sul trono uno spirito liberale revocò subito gli editti reazionari del predecessore, Kant in una seconda edizione, subito dopo pubblicata della sua filosofia della religione, rese pubblica la cosa. Ma egli già in quell'anno, per la gravezza dell'età, fu costretto ad abbandonare le lezioni; e quantunque continuasse a scrivere e pubblicasse dopo quel tempo ancora qualche nuovo lavoro, tuttavia le forze gli andavano sempre più declinando; finchè sulla fine del 1803 cominciò a cadere in estrema debolezza, dalla quale non si rilevò più. Al 22 febbraio 1804, poco prima di compiere l'ottantesimo anno, calmo e conscio di morire, il grande filosofo rendeva lo spirito.

Se ne togliamo le amarezze cagionategli dai teologi clericali, poche vite scorsero più tranquille in mezzo a tempi sì fortunosi, passati fra la guerra dei sett'anni,

la rivoluzione d'America, la rivoluzione di Francia, e le conquiste di Napoleone.

Ma Kant non fu impassibile spettatore di tutte queste vicende. Egli prendeva vivissimo interesse non solo nel mondo scientifico e letterario, ma ancora nel politico e nel sociale ai progressi della libertà. Egli parteggiava caldamente per gli Americani contro gli Inglesi, e salutò con gioja la rivoluzione francese nei suoi principii, sperandone ottimi risultati per la civiltà futura, benchè lo indignassero gli eccessi posteriori.

Egli aveva in grande avversione le guerre e seguiva invece con vivo interesse le vicende della legislazione e della politica interna degli Stati. I fatti del suo tempo ebbero una grandissima influenza sulle sue idee politiche, nè queste si possono senza quelli intendere, come si vedrà, quando ne tratteremo.

Carattere di Kant.

Abbiamo in brevi tratti data la vita di Kant; dobbiamo ora dire qualcosa intorno al suo carattere, del quale sono ritratto fedele i suoi libri. Come questi sono sempre ordinati, simmetrici, cauti nell'affermare e nello svolgere; così Kant fu nella sua vita un modello di regolarità e di temperanza. Come per la scienza cercò nel soggetto stesso i principii immutabili ed assoluti, e dalla stessa natura umana fece scaturire il principio generale supremo che deve regolare le azioni, così volle trarre dallo studio di sè stesso regole costanti per la propria vita.

Per prima cosa egli mirò ad acquistarsi l'indipen-

denza; benchè gli dovesse riuscire cosa assai malagevole, essendo egli senza beni di fortuna e con poca salute. Ma volendo anzitutto rendersi questa migliore, egli prese a studiare il proprio corpo colla diligenza di un anatomico, e seppe con tanta costanza e prudenza regolare la propria vita secondo le esigenze della sua salute, che, come scrive egli stesso, malgrado i suoi incomodi, non fu ammalato mai. Perciò egli a ragione ne' suoi ultimi anni considerava la sua longevità come opera propria, e se ne vantava in quel suo scritto curioso sulla *Gara delle facoltà universitarie*, pubblicandovi anche alcuni de' suoi precetti per aver lunga vita, i quali ancor oggi in Germania son molto diffusi e molto letti.

Quanto alla fortuna Kant trovò il modo più semplice e oggidì meno usato per farsene indipendente: ridursi al più stretto bisognevole. — Con ciò, quantunque, specie dopo la morte del padre, si trovasse in molte strettezze, non ebbe una volta a dipender da alcuno, e vecchio si compiaceva di non aver mai avuto un centesimo di debito. Quando potè migliorare lo stato suo, egli che non aveva cercato mai nè di raccoglier ricchezze nè di vivere largamente, potè ammassare senza fatica tanto da soccorrere i suoi parenti e lasciar loro una discreta sostanza.

Le sue occupazioni teneva ordinate ogni giorno con una meccanica uniformità: si alzava sempre e si coricava alla stess'ora, alla stess'ora faceva quei dati studi, desinava, conversava cogli amici e regolarmente faceva la sua passeggiata, cui si dice abbia tralasciata quel giorno solo, in cui essendogli giunto l'*Emilio* di Rousseau, lo volle leggere d'un fiato. Non è quindi a meravigliarsi, che la sua uscita di casa e il rien-

trarvi fossero ai vicini indizio d'un' ora determinata. Aveva tra i suoi amici un negoziante inglese, il Green, che forse era ancor più regolare di lui, e i biografi narrano di amendue gli aneddoti più curiosi. Del resto la conoscenza di questo amore di Kant alla regolarità e all'ordine non è senza qualche importanza per comprendere alcune qualità e tendenze de' suoi scritti.

Come per darsi alle sue profonde meditazioni gli occorrevano quelle date ore del giorno, così doveva trovarsi in quel dato luogo ed aver dinanzi agli occhi quei dati oggetti. — Qualunque novità, qualunque rumore bastava a distrarlo. Perciò quando egli s'ebbe comperata una casetta vicina alle prigioni dovette intercedere con una curiosa lettera presso il borgomastro Hippel, suo amico, perchè i carcerati moderassero la loro voce nelle preci di devozione.

Kant rimase celibe, come quasi tutti i corifei della filosofia moderna a lui anteriori, e non pare, che egli abbia mai sentito il bisogno di una famiglia sua. Aveva amato il padre e molto vivamente la madre, ma colle sorelle e col fratello, che gli era rimasto, non ebbe per tutta la sua vita legami molto intimi, benchè fosse loro benefico. Del resto egli non comprese la parte più ideale e più intima del matrimonio, come si vede nella sua stessa filosofia del diritto.

Non si dee però credere, che Kant avesse in uggia e fuggisse il consorzio femminile; chè anzi amava trattenersi e conversare colle signore della sua città, purchè non gli tenessero discorsi di scienza o di politica.

Egli poi nutriva un affetto molto vivo e profondo per gli amici, tra i quali non contava solo uomini di

lettere, ma anche altri ed in ispecie negozianti; e com'egli amava trovarsi sovente e regolarmente in mezzo ad essi, così, quando s'ebbe messa casa propria, ne voleva ogni giorno qualcuno a desinare con sè, curando però, che alla sua tavola non sedessero, di regola, più di cinque nè meno di tre.

Del resto egli era sì verso loro come verso i discepoli suoi premurosissimo, e pronto sempre ad ajutarli in ogni loro occorrenza. Di ciò ci fanno fede molte memorie e molte lettere del tempo, fra le quali specialmente quelle dell'Hamann, che vivendo in Konisberga soleva trovarsi con Kant di frequente, tranne quando per qualche sua bizzarria era di malumore con lui. Ma in ogni modo le lettere dell'Hamann sono sempre piene del nome di Kant, e quantunque egli ce lo rappresenti, dopo la pubblicazione dalla *Ragion pura*, come tutto pieno e soddisfatto della sua grande riforma, pure ce lo dipinge di carattere nobile, disinteressato, amorevole e pronto a far servigi anche a coloro, dai quali aveva ricevuti dei torti; e Hamann confessa candidamente d'esser tra quelli.

Le lettere dello stesso Hamann, il quale aveva un figlio, scolaro di Kant, ci testimoniano pure quanto grande fosse il numero di coloro, che accorrevano alle sue lezioni, e con quanta fatica negli anni floridi di lui potesse aversi un posto nella sala de' suoi corsi. Non si creda però, che Kant trattasse dalla cattedra i problemi critici. Egli aveva in sè medesimo distinta l'opera dell'insegnante da quella dello scrittore e a ciascuna assegnato un ufficio particolare e diverso.

I suoi corsi non erano accademici, come molti ancora nelle Università nostre e nelle francesi, ma neppur scientifici come vogliono essere per solito oggidì

nelle Università tedesche. Egli non si proponeva di dare ai giovani la scienza, ma di avviarli ad essa, non voleva insegnar loro filosofia, come scrive nel suo programma del 1765-66, ma insegnar loro a *filosofare*. Nei suoi corsi filosofici egli seguiva i manuali di Baumgarten, di Crusius, ecc.; ma questi gli servivano piuttosto di pretesto, che di guida alle sue lezioni, che egli poi faceva colla massima libertà, aggiungendo, correggendo, facendo le osservazioni più svariate in modo da stimolare la riflessione degli scolari, ed eccitare in essi lo spirito di ricerca e di esame. Il suo modo d'insegnare ci è con molta evidenza descritto da Herder nelle sue Lettere per l'*Avanzamento della civiltà:*

« Io ho avuto la fortuna di conoscere un filosofo, « che mi fu maestro. Egli ne' suoi anni più floridi « aveva la gaja briosità di un giovanetto, la quale, « io credo, lo accompagna ancora nella sua più avan- « zata età » (Herder scriveva questo nel 1795). « La « sua fronte aperta, formata al pensare, era sede di « un' ilarità e di una gioja inestinguibile; i discorsi « più ricchi di pensiero fluivano dalle sue labbra; « lo scherzo, e i motti arguti e piacevoli erano agli « ordini suoi; e il suo insegnamento formava la con- « versazione più divertente. Collo stesso spirito, con « cui egli esaminava Leibniz, Wolf, Baumgarten, « Crusius, Hume, ed esponeva le leggi naturali di « Newton, di Keppler0, dei Fisici, accoglieva i libri « allora pubblicati di Rousseau, il suo *Emilio*, la sua « *Eloisa*, come ogni nuova scoperta fisica; dava i suoi « giudizi su questa e su quelli, e tutto faceva poi « convergere alla conoscenza genuina della natura « e al valore morale dell'uomo. Storia degli uomini « e dei popoli, storia naturale e fisica, matematica ed

« esperienza erano le fonti, colle quali egli ravvivava
« le sue lezioni e la sua conversazione; a niuna cosa
« che meritasse d'esser conosciuta, egli era indifferente:
« nessuna cabala, nessuna setta, nessun interesse, nes-
« suna vanità aveva alcuno stimolo per lui di fronte
« all'accrescimento ed alla grandezza del vero. Egli
« eccitava e costringeva piacevolmente a riflettere,
« ogni dispotismo era lontano dall'animo suo. Que-
« st'uomo, che io nomino colla più grande ricono-
« scenza e stima è Emanuele Kant: la sua imma-
« gine mi sta gradevolmente dinanzi agli occhi. »

Così Herder parlava del suo antico professore, e dalle sue parole si può riconoscere quanto grande sia stata l'efficacia dell'insegnamento di Kant; efficacia, che pur dipendendo dalle sue qualità e dal suo valore personale era però molto ajutata dal mirabile ordinamento delle Università tedesche, simile al nostro d'un tempo, e per il quale gl'ingegni possono liberamente svolgersi e trovare quelle vie, che a ciascuno individualmente son più confacenti ed opportune.

Però ben più grande fu l'influenza, che Kant esercitò co' suoi scritti anche direttamente sul suo tempo. Ma essa non fu nè agevole nè pronta. La dissertazione inaugurale pubblicata nel 1770 era apparsa molto astrusa, e non sospettandovi tutte le conseguenze della *Critica della Ragion pura,* i più la lasciarono passare inosservata. E quando finalmente venne la *Critica,* dapprima non vi badarono molto o la frantesero, pigliandone le dottrine come una nuova forma dell'idealismo di Berkeley; ma a poco a poco, malgrado l'infelicità dell'esposizione, il pensiero nuovo e profondo, che il libro nascondeva, cominciò ad esser compreso, e molti avversari si convertirono, fra i quali

il Reinhold, che divenne uno degli apostoli più zelanti della nuova filosofia. A renderla più accessibile contribuì pure la pubblicazione, che Kant fece nell'83 de' *Prolegomeni ad ogni futura metafisica*, nei quali egli si era proposto di esporre le sue idee in modo analitico, più stringato e più facile insieme.

Il suo nome e le sue dottrine si resero però assai più popolari, quando in seguito egli prese a trattare gli argomenti pratici: i morali, gli estetici, i giuridici. Allora la sua filosofia dalle menti dei dotti e dei metafisici passò in quelle dei letterati, dei politici, degli uomini colti in genere. Le memorie del tempo ci ricordano l'entusiasmo incredibile, che in alcuni sollevarono allora i suoi libri. L'Erhard narra di aver letto piangendo la sua *Ragion pratica*, ed egli e molt'altri viaggiavano apposta, in quei tempi!, per la lontana Konisberga soltanto per vedervi Kant.

Le quali dimostrazioni insigni di onore non alterarono mai il suo carattere. Più felice del nostro Vico, egli vide, prima di morire, il suo nome festeggiato e le sue dottrine trionfanti; ma quantunque conscio dell'importanza, che aveva la riforma da lui compiuta, egli non ne sentì orgoglio e non ne menò vanto mai.

Così sebbene la vita di Kant, generalmente tranquilla ed uniforme, sia stata tutta dedita alla scienza, nè abbia avuto alcuno di quegli accidenti, nei quali un uomo può mostrarsi un eroe, nondimeno egli ebbe un' operosità così indefessa, e fu con tanta costanza e serenità fido al dovere e ai principii da lui riconosciuti come veri e giusti, che noi dobbiamo proclamarne la vita degna di un filosofo e degna dell'Autore della *Ragion pratica*.

CAPO TERZO.

Il periodo anticritico.

Nella filosofia di Kant noi dobbiamo distinguere due grandi periodi, quello che precede e quello che segue la prima chiara manifestazione della sua dottrina critica: **Periodo anticritico** e **Periodo critico.** — Questo comincia colla dissertazione inaugurale per la sua nomina a professore ordinario, *De mundi intelligibilis atque sensibilis forma et principiis*, pubblicata nel 1770. — Però nell'uno e nell'altro sono a farsi importanti distinzioni.

La denominazione di periodo anticritico è per sè del tutto vaga e negativa, ma verrà determinata coll'indicazione delle fasi differenti, nelle quali si è venuto trasformando il pensiero di Kant.

Nella prima parte di questo periodo, che si può calcolare duri sino al 1762, Kant è principalmente dominato dalla filosofia leibniziana, ed infatti viene annoverato tra i seguaci di Wolff.

In principio, come già si disse ne' *cenni biografici*, egli non si occupò tanto di argomenti strettamente filosofici, quanto di fisica e di filosofia naturale in genere. Ma già in que' suoi primi scritti appare chia-

ramente la larghezza de' suoi studi scientifici e la profondità e libertà del suo pensiero. — Si vede che i più alti problemi logici e metafisici vennero in lui gradatamente sollevati dal bisogno di dare un solido fondamento alle diverse parti del sapere umano; al che gli venne un gagliardo impulso dallo studio delle scienze fisiche e matematiche, nelle quali essendosi tutto immerso, trascurò quasi intieramente, dopo aver lasciato il collegio Fridericiano, quegli studi storici e filologici, che colà aveva con ardore abbracciato.

Nel suo programma del 65 egli vuole, che i giovani prima di filosofare e sottilizzare facciano raccolta di fatti e acquistino per mezzo della geografia fisica, largamente intesa, conoscenza del mondo e dei popoli; però egli fedele in ciò al carattere del suo tempo e' alle tendenze del Cartesianismo, non dava grande importanza allo svolgimento storico del sapere. Anche in quello stesso della filosofia egli non si addentrò molto, e in una sua lettera canzona i *Literatoren* del suo tempo, i quali frugando nei libri antichi volevan trovarvi tutte le moderne teorie.

Nel suo primo libro, che egli pubblicava a 32 anni: *Pensieri intorno al vero apprezzamento delle forze vive*, egli esamina le dottrine di Cartesio e di Leibniz su questo punto, e riconoscendole mancanti amendue cerca con acute osservazioni e ponderati ragionamenti di compierle, conciliando l'una coll'altra. Così si manifesta già la sua tendenza a conciliare le opposte dottrine colla ricerca di un principio o di una sintesi superiore. Nello scritto egli mostra una grande riverenza verso Cartesio e Leibniz, *ma questa,* dice egli stesso, *non reca il minimo ostacolo alla libertà del mio giudizio.*

Ma l'opera, in cui maggiormente si mostra la profondità e la larghezza, colla quale Kant si era dato agli studi fisici è la sua *Storia generale della natura e Teoria del cielo*, da lui pubblicata nel 1755, e nella quale egli cerca di spiegare la formazione dei corpi celesti con un'ipotesi analoga a quella, che venne poi svolta da Laplace.

Kant immagina che in origine tutto lo spazio sia stato occupato da una miscela caotica di una materia sottilissima, dalla quale egli poi si studia con molto ingegno ed originalità di mostrare, come per le semplici forze dell'attrazione e della ripulsione si vennero formando tutti gli astri. Kant vuole così spiegare il mondo colle leggi stabilite da Newton, ma accordare queste colla metafisica di Leibniz, insegnando che il mondo non è stato immediatamente creato da Dio nello stato in cui noi lo vediamo; ma che si è venuto così formando secondo le sue stesse leggi.

Con ciò non si esclude Dio dal mondo, dovendo noi anzi riguardarlo come autore supremo di esso, di tutte le sue forze e delle leggi stesse che lo governano. Non vi sarebbe infatti, secondo Kant, alcun ordine nè alcuna armonia nelle cose del mondo, se queste non avessero una causa e un fondamento comune, e se una mente suprema sapientissima non vi rendesse possibile l'unione delle diverse forze, mettendole tutte in relazione le une colle altre. — È questo un pensiero, che noi troveremo ripetuto ancora nella sua celebre dissertazione del 1770.

A ragione pensa Kant, che è più conforme alla natura di quella Mente suprema l'operare nel mondo per mezzo di leggi da essa medesima stabilite, anzichè direttamente.

In questo modo Kant giunge ad accordare insieme la spiegazione meccanica colla spiegazione teleologica del mondo, la scienza colla religione. Ma in fondo egli è anche qui un seguace del Leibniz (1).

Ma in due altri scritti più strettamente filosofici di questo medesimo periodo Kant mostra già una certa indipendenza di pensiero, scostandosi in alcuni punti rilevanti dalla dottrina di Leibniz e di Wolff. I due scritti sono amendue in latino e vennero pubblicati l'uno nel 1755 col titolo: *Nuovo schiarimento dei primi principii della cognizione metafisica*, l'altro nel 56 col titolo di *Monadologia fisica*.

Noi vediamo in queste due brevi dissertazioni già trattate due grandi questioni, che sempre occuparono la mente di Kant prima e dopo la *Critica*, voglio dire la questione gnoseologica, riguardante il fondamento del conoscere e il principio di causalità, e la questione intorno allo spazio, colla quale si collega pure strettamente l'altra intorno alla natura e ai rapporti delle monadi.

Nella questione gnoseologica egli si attiene ancora in fondo alla dottrina di Wolff; ma non ne è certo un seguace molto pedissequo. Egli conosce e ha studiate le gravi objezioni di Crusius, e cerca di dare una propria forma alla dottrina e anche di correggerla.

Egli non vuol ammettere un unico principio supremo del conoscere, o piuttosto ne riconosce uno, quello

(1) Però se in questo scritto si mostra già vivissimo il vero sentimento delle esigenze scientifiche, le tendenze critiche vi fanno ancor grande difetto, e Kant si abbandona ad ipotesi, che più tardi avrebbe severamente condannate. Così egli pensa, che i pianeti siano tanto più perfetti, quanto più sian lontani dal sole, e che forse i satelliti di Giove sono come tante luci, che debbono guidare le nostre anime a quella regione superiore.

di identità, ma con due differenti forme primitive ed egualmente supreme, delle quali l'una ci dà il principio di tutte le verità positive *(ciò che è è)*, l'altra il principio di tutte le verità negative *(ciò che non è non è)*. — Fedele in ciò alla scuola wolfiana vuol ridurre a questi tutti gli altri principii e quindi anche quello di *ragion sufficiente*, cui Kant vuol però chiamato come il Crusius di *ragion determinante*, come quello che pone o *determina* il predicato in un soggetto. E seguendo ancora, almeno in parte, il Crusius, egli distingue due di questi principii: principio di ragione antecedentemente e principio di ragione susseguentemente determinante: il primo sarebbe il *ratio essendi* o *fiendi* (principio della causa, quello che io chiamo nel mio *Corso* il principio di *condizione*), il secondo *ratio cognoscendi* (il principio della verità, quello da me detto della *ragion sufficiente* strettamente inteso o della conseguenza logica) (1).

Ma Kant è ben lungi dal trarre le conseguenze gravissime di questa distinzione, che egli d'altra parte nè approfondisce nè schiarisce molto.

V'è ben qualche cenno, dal quale appare, che egli sente, come prima l'aveva sentita il Leibniz stesso, la necessità di riconoscere principii materiali, la necessità dell'esperienza per acquistare un sapere reale. Ma son cenni fuggevoli; e il principio dell'assoluto razionalismo, lo spirito genuino del cartesianesimo prevale in lui come nel Leibniz, tanto più colla riduzione del principio di ragion sufficiente a quello dell'identità. Con ciò resta ammesso che l'effetto è tutto contenuto nella causa, e si può riconoscer colla

(1) V. §§ 47 e 48.

conoscenza e coll'analisi compiuta di questa. — Siamo ai poli di Hume; e anche della *Critica*. — Ciò malgrado, lo studio proprio e individuale, che Kant in questo scritto ebbe a compiere per ripensare da sè il problema della causalità, dovette lasciargli quell'inquietudine, prodotta in uno scienziato dalle difficoltà sentite, e che è la condizione prima e lo stimolo più potente ai progressi del pensiero scientifico.

Oltre il contrasto più sopra accennato tra il fondamento reale e il fondamento logico del rapporto affermato in un giudizio, già nel primo degli scritti mentovati, se n'era a Kant presentato un altro gravissimo, il contrasto colla libertà umana: gran problema, che doveva sorger di nuovo nel periodo critico. Qui egli, attenendosi in fondo alla dottrina leibniziana, estende pure ai fatti interni il principio di ragion determinante, così come l'Hume vi scorge la stessa uniforme successione dei fatti esterni. Ma in un dialogo curioso, tra un Tizio e un Cajo, Kant cerca di sciogliersi dalle strette, ammettendo che la ragiòn determinante si trova nell' uomo stesso, e ponendo la libertà nella facoltà di operare secondo questa interna ragione, cioè secondo il proprio piacere o il proprio intendimento.

Più indipendente si mostra già qui il Kant nelle altre due questioni metafisiche intorno alla natura dello spazio e a quella dell'attività delle monadi.

Ciascuna monade è semplice, ma è pur estesa ed occupa uno spazio, riempiendolo colla sfera della sua attività, e respingendo da quella tutte le altre; perciò gli elementi dei corpi sono, secondo Kant, perfettamente elastici. Le monadi sarebbero per sè stesse invariabili e inerti, se non fossero congiunte tra di

loro, e così non agissero le une sulle altre mutandosi reciprocamente il loro stato, il qual commercio tra gli esseri è, secondo Kant, possibile, solo perchè essi hanno un fondamento comune, e tutti coesistono, per così dire, nell'Ente supremo.

Da questa teoria già lo stesso Kant traeva gravi conseguenze: anzitutto, come dice egli stesso, la compiuta distruzione della dottrina leibniziana intorno all'*armonia prestabilita*, poi l'unica sicura ed assoluta prova per abbattere l'idealismo e dimostrare l'esistenza del mondo esterno; giacchè secondo lui anche la vita rappresentativa dell'anima resterebbe invariabile, nè vi si succederebbero e muterebbero le percezioni, se non esistessero oggetti esterni, in relazione con essa e sopra di essa operanti.

Ma la conseguenza più grave per lo svolgimento posteriore di Kant riguarda l'idea dello spazio. Sappiamo come, secondo Leibniz, lo spazio e il tempo non hanno alcuna esistenza assoluta, ma esprimono soltanto i rapporti di coesistenza o di successione fra gli oggetti; perciò essi non sono che astrazioni del nostro pensiero; e non esistendo nel mondo secondo la dottrina leibniziana che esseri semplici, non si può ammettere nello spazio una divisibilità infinita, nè riconoscere uno spazio esistente senza oggetti, cioè il vuoto. Ora la geometria e la fisica richiedono necessariamente lo spazio divisibile all'infinito e richiedono lo spazio vuoto per i moti liberi. — Kant scrive la breve dissertazione della *Monadologia fisica* per conciliare quelle due scienze colla metafisica. E da essa noi vediamo quanto grande fosse già sulla sua mente l'influenza degli studi fisico-matematici e specialmente delle teorie di Newton.

Convien pensare che al tempo, in cui Kant pubblicava questi suoi scritti fisico-filosofici, le dottrine del Newton intorno all'attrazione e alla gravitazione non erano ancora così universalmente riconosciute ed accettate come oggidì, ed in certe scuole venivano messe ancora in dubbio o ignorate. Kant colla difesa e la dimostrazione di essi non intendeva dunque fare semplici esercizi scolastici, ma diffondere e rassodare teorie, che solo in quegli anni venivano acquistando nel mondo dei dotti il valore di verità incontrastabili.

Ma nonostante l'accettazione di queste teorie noi vediamo Kant abbandonar mal volentieri le scuole dei filosofi. Nella prefazione dell'ultimo opuscolo mentovato egli cerca già una via di mezzo fra gli Empirici e i Razionalisti, e mentre a questi raccomanda di non introdurre nulla di arbitrariamente immaginato nella scienza naturale, nè di tentarvi alcunchè senza l'appoggio dell'esperienza geometricamente interpretata *(absque experientiae suffragio et sine geometria interprete)*, agli altri dice, che quando vogliono ammetter soltanto ciò che immediatamente ci vien dato dall'esperienza, non troveranno mai le origini e le cause delle leggi naturali. Perciò egli non vuol abbandonata, neppur nello studio della natura, la metafisica, da lui riguardata come la face di quello.

Perciò egli in fondo accetta ancora la dottrina leibniziana, cercando solo di adattarla alle esigenze della Fisica matematica. — Infatti egli ammette che lo spazio non è una sostanza, ma un certo fenomeno della relazione esterna delle sostanze; riconosce la semplicità delle monadi, ma ammette la divisibilità infinita dello spazio, perchè la divisione di questo non ci dà alcuna divisione sostanziale; e così, senza romperla af-

fatto colla metafisica leibniziana ed anzi in punti essenziali accordandosi ancora con essa, spiega le leggi dell'attrazione e della ripulsione stabilite da Newton, ammettendo che lo spazio sia, come vedemmo, occupato dall'attività delle monadi; e quindi, secondo il grado variabile di quest'attività, cerca di spiegare la diversa densità dei corpi e i moti liberi, dando una diversità specifica alla forza d'inerzia degli elementi, senza ammettere, come Newton, lo spazio vuoto.

Non credo quindi, che Kant, come qualche suo recente espositore sostiene, abbia, almen rispetto all'idea dello spazio, scosso già in questo primo periodo ogni dipendenza dalla metafisica leibniziana. Tutto immerso in questa e nello studio di Newton, egli non giunge alla soluzione critica, che del problema dell'infinità e dello spazio ha già dato Locke; e forse non la conosce affatto. Ma vivamente convinto della verità delle leggi newtoniane e attaccato alla metafisica delle scuole egli, prima di sacrificar questa a quelle, si studia di conciliarle insieme per mezzo di ipotesi ingegnose e ponendo a tortura il proprio ingegno. Ma già fin d'allora, se egli non ha, come a torto afferma il Riehl, abbandonato l'idea leibniziana dello spazio, ne sente le difficoltà; e la questione intorno ad esso e a' suoi rapporti colla fisica e colla geometria sarà in seguito, insieme al problema della causalità, il tormento della sua mente, finchè questa, dopo molte oscillazioni, si riposerà nella Critica.

Il problema dello spazio e i rapporti della metafisica colla matematica sono ancora toccati in un altro breve scritto del 58 intorno al moto e alla quiete; ma nè in questo nè tanto meno in un altro breve scritto sull'Ottimismo apparso nel 59 si vede Kant abbando-

nare la metafisica leibniziana. Anzi da quest'ultimo scritto si direbbe, che egli abbia indietreggiato piuttostochè avanzato nel suo svolgimento filosofico. Il che fa dire, a torto secondo me, al Fischer, che Kant non abbia inteso in questo lavoro di manifestare idee da lui in fondo accolte. Anche a Kant come a tutti i grandi potremo applicare quel che dice Orazio di Omero: *quandoque dormitat.*

Ma questo sonno fu breve o meglio soltanto apparente, e nascondeva un lavoro serio e profondo. E infatti mentre dal 56 al 62 Kant sembra quasi in un periodo di regresso e non pubblica nulla di notevole, noi vediamo nel 62 cominciare un' insolita attività e uno spirito novello, novelle idee animare il suo pensiero. Perciò noi col 62 iniziamo una seconda *fase* di questo primo periodo di Kant, fase che io non chiamerò con Fischer *inglese,* ma più volontieri *sperimentale,* dando però a questa parola un senso meno reciso che ad *empirico,* e quindi, a parer mio, più adatto al caso. — Questa nuova fase si apre collo scritto *Sulla falsa sottigliezza delle quattro figure sillogistiche,* pubblicatosi appunto in quell'anno.

In questa seconda fase noi vediamo Kant inclinare verso la filosofia empirica inglese, e dar segni di qualche tendenza ad uno scetticismo speculativo. Però una dottrina costante e determinata noi non gliela possiamo attribuire. Gli è un tempo pieno di contraddizioni e di dubbi, nel quale Kant va piuttosto convincendosi dell' insufficienza e della debolezza delle dottrine dominanti, che esplicandone una nuova. Ma non è a meravigliarsi, se mentre si fanno sempre più vivi gli eccitamenti e più maturi i germi della sua filosofia critica, egli si mostri spesso oscil-

lante fra opposte dottrine; or ti pare un dogmatico, ora uno scettico; quando un idealista, quando un empirico. Egli sente tanto il vero quanto il falso, che v'è in ciascuna di queste opposte dottrine, e non può quindi abbracciarne nè abbandonarne alcuna definitivamente; finchè in ultimo egli non giunga a rendere ad ognuna la sua ragione, accordandole tutte in un sistema superiore.

Nel primo degli scritti accennati egli vuol ridurre tutte le figure del sillogismo alla prima, mostrando come le altre non possano concludere senza venir trasformate nella prima per mezzo di una conversione dei giudizi, che compongono il sillogismo. Secondo Kant insomma, il sillogismo ossia per lui ogni raziocinio deduttivo è quindi fondato su meri concetti, consiste nel concludere di un soggetto un predicato, che già prima si è riconosciuto come compreso in un altro suo predicato, consiste insomma nell'affermare il predicato di un predicato.

Kant ridotto così il raziocinio a un giudizio mediato, ripone nel giudicare la superiore facoltà conoscitiva, facendo l'uno inscindibile dall'altra, e riguardando quello come il vero distintivo dell'intelligenza umana (1): senza il giudizio non si può avere un concetto distinto, come senza il raziocinio, che da esso deriva, un concetto compiuto.

Ora si può vedere, come questo modo di riguardare il giudizio e quindi la sillogistica potesse diventare, insieme ad altri, un eccitamento posteriore alla *Critica*.

Già il Franchi ha mostrato giustamente nella sua

(1) V. il mio *Corso di filosofia*, § 58.

Teorica del giudizio, che la ricerca di Kant, *come siano possibili i giudizi sintetici a priori*, si riduce a cercare come siano possibili i concetti, e concetti valevoli per la realtà, *a priori*. Ora, finchè non si hanno tali concetti non si potranno neppure formare giudizi nè raziocini valevoli intorno alla realtà. E sebbene di tale idea Kant non abbia ancora in questo scritto una coscienza molto chiara; tuttavia già essa vi si presenta, già gli aleggia nel pensiero. Essa è quella che gli fa riconoscere qui la sillogistica, come inetta per sè a raggiungere il reale, perchè da sola essa non ha che un valore meramente formale, cioè di semplice esplicatrice dei concetti. Laonde non è a meravigliarsi dei dardi già qui scagliati da Kant contro di essa e contro il dogmatismo scolastico, il quale fondandosi soltanto su di essa credeva di poter toccare la realtà. Perciò egli chiama la sillogistica un'*Atletica dei dotti*, ove la verità poco guadagna; il dogmatismo: un colosso dai piedi di creta; e le sottigliezze logiche: inutile ciarpame (*unnütze Plunder*). E quasi fosse uno scettico, conclude che la mente umana, o si fa a scavare (*grübeln*), e non trova che inezie, o si rivolge ad oggetti troppo alti e fabbrica castelli in aria.

A questa pubblicazione ne tennero dietro nel 63 ben tre altre notevolissime, e nelle quali si vede Kant allontanarsi sempre più dal dogmatismo leibniziano. Il primo è il *Tentativo di introdurre il concetto delle quantità negative in filosofia (Weltweisheit)*.

Dato un concetto non se ne può ad un tempo affermare e negare lo stesso predicato; in ciò vi sarebbe contraddizione o opposizione *logica;* e il risultato sarebbe nulla, un *nulla*, come lo dice Kant, *negativo.*

Ma oltre quell'opposizione ve n'è un'altra, cioè la opposizione *reale*, per la quale due predicati si escludono da un medesimo soggetto, senzachè l'uno sia il contradditorio o la negazione dell'altro; come piacere e dolore, credito e debito, attrazione e ripulsione, ecc. Nella prima opposizione i termini si oppongono come *A*, *non A*; nella seconda come due quantità, di cui l'una sia positiva, l'altra negativa, cioè come $+ A$ e $- A$. Amendue questi termini sono positivi, presi ciascuno in sè; ma l'uno è negativo rispetto all'altro; e il risultato della loro opposizione non è il nulla negativo, una contraddizione, un impensabile, ma qualche cosa (*Etwas*), un *nihil privativum*, *repraesentabile* $=0$; perchè nello zero non vi è contraddizione. Così da due impulsi eguali in senso opposto non abbiamo il nulla, ma la quiete, che è qualche cosa.

A tale distinzione importantissima per lo svolgimento della questione gnoseologica nel pensiero di Kant, questi dovette esser condotto in parte da certe idee metafisiche, che già precedentemente si erano esplicate in lui, per opera specialmente degli studi fisico-matematici e della dottrina di Newton intorno all'attrazione e la ripulsione, e che egli colla sua mente di continuo operosa e progressiva aveva estese a tutto il mondo fisico e morale, senza giungere però a un pensiero ben chiaro e determinato. Queste sue idee connettendosi strettamente col rapporto di causalità, dovevano condurlo, come già si vede in questo scritto, a porsene chiaro il problema nella mente.

Secondo questa vaga metafisica di Kant, ogni cosa avvien nel mondo per quell'opposizione reale, perchè nulla cambia in esso, se qualche cosa non cessa e non

se ne produce qualche altra opposta a quella. E ciò non avviene solo nel mondo materiale, ma, come insegnerà poi più esplicitamente l'Herbart nella sua teoria sulla lotta delle percezioni, già anche Kant crede, che non possa scomparire dalla coscienza una percezione, se non se ne produce una opposta.

Così Kant, prevenendo la dottrina fisica moderna intorno alla conservazione delle forze, ci insegna, che nei cambiamenti naturali del mondo non cresce nè diminuisce mai la somma del positivo. E come poi per prodursi un qualche cosa di positivo deve cessare un equivalente opposto ad esso (cioè, rispetto ad esso, negativo), così sommando insieme tutti i positivi e i negativi, e sottraendo l'una dall'altra somma abbiamo un risultato $=0$.

Ma questi cambiamenti nel mondo come sono possibili? Abbiam veduto dallo scritto precedente, come dato un concetto e quindi un giudizio, possiam trarre mediatamente altri giudizi in quello implicato, ed escludere dal soggetto tutti i predicati contradditori a quelli affermati. Per far ciò, basta che io mi serva del principio di identità. Ma nei cambiamenti e nell'opposizione reale questo non mi basta più. Com'è possibile, si chiede Kant, cioè come si spiega, che posto un qualche cosa, sia anche posto qualche altro da esso diverso? che perchè è dato qualche cosa qualche altro venga tolto? Il principio di identità non mi dà che un fondamento logico, ideale; qui è invece necessario un fondamento reale, un principio diverso da quello d'identità, perchè ciò che è posto o derivato, non lo è seconda quest'ultima regola. *Causari non est sequi.*

E qui Kant distingue la propria dalla dottrina di Crusius, che pur aveva accettata o quasi nella dis-

sertazione del 55 sui *Principii metafisici*, osservando come in questa il fondamento ideale si scambii col fondamento della cognizione, e quindi un fondamento reale diventi ideale, quando venendo esso riconosciuto lo si assume come spiegazione dell'effetto che ne vien derivato. Ora, dice Kant, il fondamento reale, quale lo intendo io, non può mai diventar logico, perchè da esso non posso mai derivare per via di identità l'effetto. — Come faccio dunque a trarnelo?

Così Kant giunge alla questione, che si era già fatta Hume. Ma è facile vedere la differenza grande tra l'uno e l'altro. Kant non nega il rapporto espresso dal fondamento reale, anzi lo ripone tra i *concetti veri* (v. l'*Allgemeine Anmerkung*); e mentre lo trova inesplicabile, non ne cerca, come Hume, una spiegazione psicologica, ma logica e objettiva. Dalle sue considerazioni Hume trae la conseguenza, che il rapporto causale ha un fondamento meramente subjettivo, mentre Kant non dubita che esso valga per gli oggetti, ma vuole che se ne mostri la possibilità, cioè ne sia data la spiegazione. Così il risultato dello scritto è meramente negativo: Kant si trova in una condizione analoga a quella di Cartesio, quando questi intraprendeva le sue cogitazioni sul metodo o a quella di Socrate, quando esso diceva *scio me nihil scire;* e Kant pure confessa la debolezza della sua penetrazione (*ich mache kein Geheimniss aus der Schwäche meiner Einsicht:* ibid.).

Però è facile vedere come coi metafisici dogmatici egli l'abbia rotta definitivamente, benchè non lo si debba schierare, come fa qualche storico, fra gli Empiristi e i seguaci di Hume. Si vede, che la sua mente non è tranquilla, non è oziosa, e sta formando una

teoria nuova. Egli stesso dichiara di aver meditato a lungo sui nessi causali, e che un giorno ne manifesterà i risultati; e frattanto ammonisce i metafisici di esaminar bene i loro metodi, perchè, mentre non conoscono confine al loro sapere, veggano invece fin dove possano giungere con quelli. E così egli manifesta la sua sfiducia e il suo malcontento verso la metafisica del suo tempo, ed esprime il bisogno, la necessità, di una rinnovazione in modo molto più vivo ed esplicito che non nello scritto precedente. Parla d'una falsa metafisica, di un *gelehrter Unsinn* (follia dotta), e provoca i metafisici, che pretendon saper tutto, a risolver i dubbi che egli ha appunto su certe cose, nelle quali gli uomini credono saperne di più.

Si congiunge strettamente con questo l'altro scritto pubblicato nel 64, ma già presentato nel 63 all'Accademia di Berlino per un concorso, ed avente per titolo: *Ricerca sulla evidenza dei principii della Teologia naturale e dell'Etica.*

In questo Kant manifesta verso la metafisica i medesimi sentimenti e le medesime idee. Anche qui egli dà segno della fiducia maggiore da lui riposta negli studi matematici e fisici che non nei metafisici. Dalla fisica si aspetta grandi progressi, perchè essa ha saputo servirsi dei concetti della matematica e ad un tempo evitare il metodo sintetico di questa, seguendo quello richiesto dalla natura sua, che è l'analitico.

Ora Kant, accostandosi alla filosofia inglese, dice che il medesimo deve fare la metafisica. E come nello scritto precedente egli, dopo aver dichiarato vano e fallace il tentativo di introdurre in questa il metodo della matematica, si studia però di provare in qual modo si possono ad essa applicare i suoi con-

cetti, qui cerca invece di provare che il metodo, cui la filosofia deve seguire, è quello stesso della fisica, il **metodo sperimentale.** Quella si deve fare coll'esperienza interna, come questa si fa coll'esterna (1). È impossibile alla filosofia il metodo della matematica, perchè mentre questa tratta di un oggetto omogeneo nelle sue parti, com' è la *quantità*, la metafisica discorre delle qualità, che sono di una molteplicità infinita; e mentre così la prima ha pochi concetti semplici, da cui viene poi essa stessa formando e determinando i suoi oggetti con definizioni sintetiche, e si rappresenta questi nella loro universalità ma con segni in concreto, la filosofia ha invece innumerevoli concetti semplici ed insolubili, non può determinare i suoi oggetti se non *a posteriori* con definizioni analitiche, i cui elementi le debbono esser dati dallo stesso reale, e non può rappresentarsi i suoi oggetti nella loro universalità se non con segni in astratto. Dal non aver posto mente a queste differenze, e dall'aver voluto speculare con un metodo matematico nacquero metafisiche ardite, di cui però lo splendore non promette nulla per la loro durata; sicchè finora, dice Kant, una vera metafisica non s'ebbe ancora. Per formarsi, anch'egli vuole come Locke e Hume, che essa non determini il reale fondandosi su definizioni e su concetti astratti, ma su principii materiali dati dall'esperienza e certi immediatamente. Più tardi scriveva le medesime cose in alcune sue lettere al Lambert, colla mente del quale, come risulta da quel poco che noi dicemmo parlando di questo filosofo, Kant si trovava durante questo periodo in grandissimo accordo. L'uno e l'altro infatti,

(1) V. 2ª *Trattaz*. verso la fine, e il *Programma delle lezioni* pel semestre invernale 65-66.

vogliono coll'analisi trovare i concetti semplici ed insolubili, e non solo i principii formali ma anche i materiali (1); perchè quando s'abbian trovati e determinati questi si potrà procedere sinteticamente e formare una vera metafisica. — Essi volevano insomma fare della metafisica una scienza con fondamento analitico o positivo, come oggi si direbbe, e con un ordinamento ed un'esplicazione sintetica e dimostrativa! Solamente, dice Kant, noi siamo ancor molto lontani da ciò, e benchè egli non mostri qui d'aver perduta affatto la fiducia, che un giorno vi si possa arrivare, e Kant sia in tal tempo discosto ugualmente dal dogmatismo come della sua futura filosofia critica; tuttavia già qualche sentore di questa si ha qua e là nei due scritti mentovati, come quando egli vuol dare alla metafisica il cómpito di esaminare i primi fondamenti del conoscere, quando vuole che l'uomo ricerchi e determini l'estensione del suo sapere, ecc.

Una mescolanza singolare di dogmatismo, di tendenze critiche ed empiriche, la si ha nella sua trattazione pubblicata pure nel 63: *Sull'unico fondamento possibile per una dimostrazione dell'esistenza di Dio*. Il quale scritto mostra in che subbuglio fosse lo spirito di Kant in questo tempo, e quanto si agitasse intorno ai problemi filosofici, per trovar modo di soddisfare alle contrarie esigenze dello spirito e di conciliare così gli opposti sistemi. Un grande pensiero cerca di sprigionarsi dalla sua mente; ma questa non è ancor giunta a maturarlo e a rendersene conto chiaramente: da ciò l'esposizione disordinata, tumultuaria, e le idee talora in opposizione le une colle altre. Era

(1) V. specialmente 3ª *Trattazione*, § 3°.

la lotta di un grande ingegno con sè medesimo. — Ma già in questo scritto vediamo alcuni principii critici pienamente sviluppati.

Le dimostrazioni dell'esistenza di Dio possono avere due fondamenti, l'uno nel possibile, l'altro nel reale; e come tanto nell' uno quanto nell' altro caso si possono fare in due modi, così abbiamo quattro pretese dimostrazioni dell' esistenza di Dio, che sono le seguenti:

1° Si parte dal concetto stesso di Dio, dalla sua possibilità cioè, per concluderne la realtà.

2° Partendo dall' assoluta necessità che qualche cosa sia possibile, si conclude l' assoluta necessità di un reale, di Dio.

3° Da che qualche cosa esiste, si conclude alla esistenza di un qualche cosa che esiste per sè, e poi da questo concetto dell' esistere per sè si traggono tutti i predicati divini.

4° Dall' esistenza del mondo e della sua natura (dal suo ordine, dalla sua bellezza, ecc.), si conclude l'esistenza e insieme la natura personale di Dio.

Di questi argomenti Kant non riconosce come legittimo assolutamente se non il secondo, e rifiuta gli altri tre, pur concedendo un qualche valore al quarto. Nella prima sentenza egli si mostra ancora dogmatico, mentre nell'esame, che fa dei tre argomenti rigettati cominciano a mostrarsi le tendenze critiche.

Nel combattere il primo, che è l'argomento ontologico di S. Anselmo, modificato poi in diverse guise da Cartesio e da Leibniz, Kant espone una dottrina già accennata in Locke, e che da lui svolta qui, non abbandonata più in seguito, farà parte principalissima della sua filosofia critica. Kant distrugge il famoso

argomento, osservando, come non si possa mai derivare l'esistenza di un essere dal suo concetto, perchè quella per sè nulla aggiunge o sottrae a questo, ed anzichè essere predicato di un oggetto, designa piuttosto uno stato del pensiero, che pone assolutamente la cosa coll'affermarne l'esistenza.

Nè ha maggiore valore il terzo argomento: da ciò, che esiste semplicemente non si può concludere la esistenza di un essere necessario, di un essere unico, sapientissimo, ecc. In questa confutazione Kant è tutto pieno dello spirito di Hume, non rigetta il principio di causa, ma ha dei dubbi e degli scrupoli intorno al suo uso, e al pari di Hume crede che anche volendo salire dal mondo a Dio come a sua causa, non si potrà mai riporre in questa più di ciò che troviamo nel mondo stesso.

Molto più indulgente è verso il quarto argomento: ma anche questo non è una prova rigorosa. Dalle meraviglie del mondo si potrà concludere l'esistenza di un suo Autore, di incomprensibile grandezza; ma non possiam dimostrare, che questo poi sia il perfettissimo degli esseri, che sia cioè Dio e l'unico Dio. Tuttavia, dic'egli, quest'argomento è vecchio quanto il mondo e durerà quanto esso, perchè risponde alle tendenze più vive del nostro sentimento e della nostra fantasia. Esso sarà sempre l'argomento prediletto dai più, perchè il secondo, che è l'unico che concluda rigorosamente, riesce loro troppo astruso. — Ma Kant, il quale nella sua *Critica* finì per rigettare anche questo, non mostra adesso, neppur nel presente scritto, un grande attaccamento; e da ciò forse quella sentenza notevolissima: *Gli è assolutamente necessario, che altri si persuada dell'esistenza di Dio; ma non è*

ugualmente necessario, che egli se la dimostri. Anche nello scritto già prima mentovato *Sull'evidenza dei principii teologici e morali,* egli espone questo argomento come vero; ma in modo da lasciarci scorgere, quanto si vadano già infiacchendo nella sua mente le convinzioni dogmatiche. Però non essendo egli ancor giunto alle dottrine della *Ragion pratica,* quell'argomento gli era necessario perchè egli potesse giustificare, come filosofo, la sua credenza in Dio.

Egli aveva stabilito, che da cose contingenti non si può dedurre l'esistenza di un necessario, che l'esistenza non essendo attributo, non la si può trarre come reale da un concetto, il quale in sè è sempre puramente possibile, cioè pensabile e formale. In questo punto anzi la distinzione fatta da Kant negli scritti precedenti del fondamento reale dall'ideale raggiunge la sua massima chiarezza. Ma volendo poi stabilire una dimostrazione metafisica valevole di Dio, si trovava in gravi difficoltà. Non dovendo partire dall'idea stessa di lui, nè da esseri contingenti, Kant cerca il punto d'Archimede in un concetto assoluto, puro, nel concetto del possibile. È impossibile, che niente esista, perchè in tal caso sarebbe tolta anche ogni possibilità d'esistenze. Qualche cosa esiste dunque necessariamente, ed esistendo come fondamento d'ogni possibilità, deve raccogliere in sè la massima realtà, aver tutte le perfezioni e quindi anche intelligenza e volontà.

In ultimo quest'argomento si fonda sull'esistenza del pensiero e sulla conseguente necessità di un pensabile, e quindi di un possibile, di cui si deve cercare il fondamento in un qualche cosa che esiste necessariamente.

Infatti, se con questo argomento si potrebbe pretendere di dimostrare, che esiste necessariamente un qualche cosa, ossia che esiste necessariamente e in genere il reale (1), non si prova con ciò che questo reale sia Dio, sia un Ente perfettissimo, personale, ecc.

E pare che lo stesso Kant senta già le difficoltà di questo argomento artifizioso, che egli doveva rifiutar più tardi; poichè non vi si ferma a lungo e non mostra un grande ardore a persuadere altri.

Ma esso è davvero tanto astruso, come confessa lo stesso Kant, e così sforzato, aggiungiam noi, a provar più di quanto può, che difficilmente giungerebbe a persuader mai chi non fosse già convinto dell' esistenza di Dio per altri fondamenti.

Ma l'opposizione di Kant contro la metafisica dogmatica va crescendo, e tocca il suo punto più alto nello scritto del 1766: *I Sogni di un visionario spiegati per mezzo dei sogni della Metafisica.*

Chi non ha letto di Kant altro che la *Critica della Ragion pura*, e son moltissimi, ha un'idea ben monca del suo ingegno e del suo carattere. Essi lo crederanno certo, benchè di mente liberissima, pur molto impacciato e scolastico nello svolgere i suoi pensieri. Ora se tale egli è per vero nella *Ragion pura*, ciò non viene da che egli non sapesse scrivere ed essere all'uopo eloquente, ma dalla difficoltà e dalla novità della materia e ad un tempo dal proposito fermo in lui di non distrarsi dal soggetto principale, e di evitare al lettore ogni divagazione ed ogni equivoco. — Ma il presente, che è quasi un lavoro di occasione,

(1) Più che oggetto di dimostrazione io riguardo però questo principio come un naturale e necessario presupposto del nostro pensiero V. mio *Corso*, § 45.

e nel quale Kant si abbandona allo spontaneo corso delle sue idee, è scritto con istile facile e vivo, talvolta con eloquenza, ed è seminato qua e là di piacevoli motti e di arguzie pungenti.

Era sorto a' suoi tempi nella Scandinavia un uomo strano, Emanuele Swedenborg, il quale pretendeva, come i nostri Spiritisti, di poter chiamare a sè e conversare a piacimento colle anime dei trapassati. Le storie più singolari e meravigliose si spandevano di lui per tutta la Germania, ed egli stesso aveva pubblicato molti volumi in latino, nei quali narrava le sue visioni.

Kant prese a queste un vivissimo interesse, e si procacciò, con grave spesa, da lui più tardi deplorata, i libri dello Swedenborg. Saputosi ciò, molti gli chiesero l'avviso suo intorno alla cosa.

Ed egli dopo averne scritto ad una signora in una lettera, che è stampata fra le sue Opere, si risolse, per liberarsi, come dice egli stesso, da quell' importunità, a pubblicare il libro accennato, in cui la materia gli si allargò nelle mani, prendendo uno svolgimento impreveduto. Kant era in quel tempo diventato sempre più avverso alla Metafisica dogmatica; e gli parve di trovare una grande analogia fra i sogni del visionario Swedenborg e le dottrine dei metafisici. In una lettera al Mendelsohn (8 aprile 1766), egli scrive di aver sempre avuto un debole per quei racconti di visioni e per la metafisica, quantunque, soggiunge, io non goda molto dei favori di questa.

È innegabile che in questo libro e nella citata lettera al Mendelsohn, che ne è uno schiarimento, Kant si accosta moltissimo ad Hume in alcuni punti; ma a me non pare, come vuole il Fischer, che ve lo

si debba riguardare addirittura come un seguace di lui o come uno scettico.

Il pensiero principale di Kant in questi scritti parmi si possa così riassumere:

Kant non nega il rapporto di causa e di effetto, ma dichiara che non si può colla pura ragione riconoscere mai, come una cosa possa esser causa di un'altra e aver forza di produrla; perciò non valgono raziocini puri a scoprire (*erfinden*) le forze primitive, i rapporti fondamentali di causalità; ma questi ci debbono esser dati dall'esperienza, senza della quale non possiam neppur riguardarli come possibili, ma soltanto come chimerici (*erdichtet*), e tali, che intorno alla loro realtà, non si può nè affermare nè negar nulla (1).

Kant applica queste sue idee alla questione sollevata appunto dalle visioni di Swedenborg: se le anime possano esistere separate dal corpo, e se esse possano quindi apparire nello spazio senza essere impenetrabili, ecc. Per risolvere tale questione scientificamente, dice Kant nella lettera a Mendelsohn, noi dovremmo conoscere il rapporto fondamentale dell'attività dell'anima col mondo esterno, del qual rapporto l'unione col nostro corpo fosse un caso particolare. Ma ciò, secondo Kant, essendoci impossibile, egli conclude, preludendo alle sue future antinomie, che in questa, come in tant'altre questioni, si può con sottigliezze sostenere il prò e il contro: il che egli si dichiara pronto a fare verso qualunque filosofo; essendo, egli dice, abilità fra i dotti il dimostrarsi vicendevolmente la loro ignoranza. — Si vede dunque, come Kant nel problema capitale della causalità abbia in

(1) V. specialmente la citata lettera, e la Parte 3ª cap. 3ª *Dei Sogni.*

questo scritto apertamente e definitivamente abbandonato il dogmatismo. Tuttavia non direi col Fischer, che esso sia divenuto affatto empirista e tanto meno scettico. Egli non dice, come Hume, che tutte le nostre idee ci debbono venir dall'esperienza, e che quindi non ha alcun valore objettivo la causalità, la quale da essa non ci è data; egli riconosce anzi che i fatti si spiegàno per mezzo dei loro rapporti fondamentali e primitivi. E sebbene egli derivi questi dall'esperienza, e li riguardi in sè stessi come misteriosi, pur egli non li riduce mai, come Hume, ad una semplice associazione abituale. Recando un esempio analogo a quelli di Hume in questo soggetto, Kant dice: io so che il mio volere muove il mio corpo, ma non ne vedo il perchè; ciò è per me tanto incomprensibile, come se invece si movesse la luna. Ma con ciò non nega, che il volere muova il braccio.

Però questa teoria di Kant applicata alla questione dell'anima si trovava in viva contraddizione colle esigenze della moralità, tra le quali v'è appunto la fede nell'immortalità dell'anima.

Nel superare questo scoglio Kant mostra per la prima volta chiaramente la tendenza a separare la Morale dalla Metafisica, a render quella indipendente da questa: tendenza che condurrà alla divisione della Ragion pratica dalla teorica, e che avrà incalcolabili conseguenze in tutta la scienza e la civiltà posteriore della Germania.

Negli scritti precedenti Kant si era, quanto alla morale, accostato ai filosofi inglesi, fondandola sopra un sentimento. Qui invece si parla di una *fede morale*. La metafisica non può, dic'egli, dimostrare l'immortalità dell'anima, ma a me preme, soggiunge, non già di pro-

varla ad un uomo per renderlo onesto, bensì di renderlo onesto per l'onestà stessa, giacchè allora egli sarà già, senza prove metafisiche, convinto dell' immortalità.

« Del resto, » conclude Kant umoristicamente il suo scritto geniale, « ci conviene aspettare a risolver certe questioni quando andremo al di là; ma come probabilmente il nostro destino della vita avvenire dipenderà dal modo, con cui avremo tenuto il nostro posto in questa, così chiudiamo col motto che Voltaire mette in bocca al suo onesto Candide: *lasciateci cercare la nostra felicità, andare in giardino e lavorare.* » Lasciamo cioè in disparte, vuol dire Kant, tutte codeste questioni trascendenti, di cui la soluzione non ci abbisogna.

Non per questo si deve dire che Kant voglia abbandonata la metafisica: egli vuole che essa nell' indagare le qualità più riposte delle cose si attenga all'esperienza; e le dà poi qui l'altro ufficio importantissimo di determinare gli elementi (*data*) necessari alla soluzione di un problema, di farci conoscere insomma sino a qual punto può la nostra mente arrivare, la quale perciò non si abbandonerà più colle ali farfalline della metafisica dogmatica *nello spazio vuoto* (cioè nelle visioni). E in questo senso egli accordandosi con uno dei principali fini del *Saggio* di Locke, già dice la metafisica *una scienza dei limiti della ragione umana* (2ª parte, 2° capo: in fine).

Si vede quante volte il problema critico e sotto quante forme si presenti a Kant già in questo periodo. Scrivendo al Mendelsohn dell' amore costante, che egli porta alla metafisica, dice che però le va tolta la veste dogmatica (*das dogmatische kleid*), che già si sta occupando di ciò, e che è giunto a vedute importanti.

Coi metafisici dogmatici egli l'ha rotta pienamente. Al Mendelsohn scrive, che la loro fecondità gli fa stomaco, e che la vede con un certo odio (*mit einigem Hasse*); e pare che appunto per isfogarlo li metta in canzone senza pietà. Egli dice, che il loro regno è come per i visionari quello delle ombre, nel quale però solamente la Santa Roma ha province produttive. Come Tiresia per poter vedere il futuro dovette diventar cieco, così essi per voler speculare intorno al sovrasensibile, non han più occhi per il sensibile; laonde si possono rivolger loro le celebri parole, che il cocchiere di Ticone Brahe disse un giorno a questo: *Voi ve ne intenderete bene delle cose del cielo, ma qui in terra siete un pazzo.* Kant li chiama anche qui (e nomina Wolff e Crusius) *costruttori d' edifizi aerei* (*Luftbaumeistern*), e dice, che ciascuno si fabbrica il proprio mondo, appunto come altri fa quando sogna, mentre l' esperienza, come la veglia, ci mette in un mondo comune. E di ciò non è a meravigliarsi, dice Kant, perchè i principii dei Metafisici son così arbitrari ed elastici, che si adattano persino ai fatti, prima ancor che questi siano appurati.

Ma non ostante le sue celie contro i dogmatici, Kant si trova in questo tempo in uno de' momenti più seri della sua vita. Abbiam già veduto l' altissima importanza, che egli dà alle questioni morali, e la severità, colla quale tratta di esse; ma anche per le questioni metafisiche egli si è voluto mettere in una condizione d' animo affatto simile a quella colla quale Cartesio incominciava la sua grande riforma. « Io ho, scrive egli, purificata la mia anima « da ogni pregiudizio, io ho distrutto in me ogni « cieco assenso.... Ora per me nulla preme, nulla

« è onorevole, se non ciò che entra per una via sin-
« cera in uno spirito tranquillo e aperto ad ogni ra-
« gione. »

E appunto io non so se noi dobbiamo la grande riforma kantiana più al suo ingegno che a quella sua piena e compiuta sincerità con sè medesimo, a quella perfetta veracità, la violazione della quale è principal fondamento di certe dottrine, che non son comprese da nessuno, perchè per verità non lo sono dai loro stessi autori.

L'ultimo scritto del periodo anticritico è la breve memoria *Intorno al primo fondamento della distinzione dei contorni* (Gegenden) *nello spazio.*

Kant aveva negli scritti precedenti riconosciuta con Leibniz lo spazio come una coordinazione degli oggetti sensibili, come un loro derivato; qui invece sostiene che lo spazio deve avere una realtà sua propria, perchè ci sono oggetti da lui detti *Gegenstücke* (riscontri, oggetti compagni) i quali benchè perfettamente simili l'uno all'altro, come i guanti delle due mani, tuttavia non possono l'uno prendere il posto dell'altro.

Un tal ragionamento venne poi sempre da lui rivolto, anche nel periodo critico, contro la dottrina leibniziana dello spazio.

Questo è l'ultimo scritto del periodo anticritico; perchè colla dissertazione del 1770 comincia propriamente, almeno in parte, il Criticismo; che in quel primo periodo è specialmente preparato ed eccitato dallo studio di due importanti e scabrose questioni, alle quali si si era ostinatamente rivolta la mente di Kant. Di tali questioni l'una riguarda lo spazio, l'altra i rapporti causali. Della soluzione critica della

prima abbiamo i più chiari prodromi nella mentovata dissertazione del 68, di quella della seconda nei *Sogni di un visionario.*

Per tutto questo periodo noi vediamo la mente di Kant vivamente angustiata dalle difficoltà, che nell'idea dello spazio egli viene scoprendo. Nello scritto del 56 sulla *Monadologia fisica,* egli riconoscendo che la Fisica matematica trova gravissimi ostacoli alla spiegazione dei fatti naturali nell' idea leibniziana dello spazio, ricorre ad ingegnose ipotesi e modificazioni per superarli. Però Kant, in fondo, è là ancora seguace di Leibniz; ma in seguito noi lo vediamo oscillante, pieno di scrupoli e dubbi, finchè dopo lunghe meditazioni, egli infine abbandona del tutto nella dissertazione del 68 la dottrina leibniziana dello spazio abbracciando in parte quella di Newton. Lo spazio non è più un fenomeno, nè un rapporto; anzichè dipendere e derivare dagli oggetti è presupposto necessariamente da tutti i loro rapporti estrinseci, ed è quindi il fondamento di tutte le percezioni sensibili esterne. Così Kant attribuisce qui allo spazio un' esistenza primitiva, assoluta, reale.

Ma se Kant non ha alcun dubbio ed esitazione sulle due prime di queste attribuzioni date allo spazio, già confessa di trovare nell' ultima gravi difficoltà; ad ogni modo egli riguardando lo spazio come il fondamento delle percezioni sensibili prelude già chiaramente alla dottrina critica.

Non meno importanti sono le ricerche relative alla seconda questione, che si connetteva poi con molte altre e richiedeva per la sua piena soluzione anche la soluzione di queste.

Conformemente alla dottrina di Wolff egli vuol

dapprima fondare tutto il sapere sul principio di identità. Riconosce bensì con Crusius sin dal 55 un fondamento ideale e reale; ma senza approfondire subito e vedere l'importanza di tale distinzione. La seconda fase di questo primo periodo comincia con uno scritto, quello della *Falsa Sottigliezza*, nel quale benchè non sia fatta chiaramente la distinzione del formale o ideale e del materiale o reale, pur si riconosce già l'insufficienza del principio di identità, quale si applica nella sillogistica, in quel-l'arte cioè di giudicare e di ragionare, in cui non si fa che esplicare un concetto dato e riconosciuto. Di qui i primi strali contro il dogmatismo.

Ma vengono ben presto gli altri tre scritti, nei quali la distinzione capitale suindicata vien fatta in modo chiaro e preciso, e Kant va sempre più scostandosi dal dogmatismo wolffiano. Nello scritto sulle *Quantità negative* Kant è pienamente convinto che il principio di identità è insufficiente: 1.° a farci riconoscere la reale incompatibilità di certi predicati in un soggetto, i quali non sono fra loro contradditori; 2.° a derivare da una causa un effetto reale.

Opposizione reale, derivazione causale sono parallelle e egualmente indipendenti dal principio di identità. Già egli annunzia di aver preso ad esame nuovo i nessi causali. E quest' esame è continuato specialmente nella dissertazione sui *Principî della Teologia e della Morale e nei Sogni di un Visionario*, mentre l'altro scritto sull'*Unica dimostrazione dell'esistenza di Dio* si connette più strettamente colla questione del-l' opposizione logica. Se per via d' identità io non posso scoprire che un predicato è incompatibile con un altro, io non posso neppure colla stessa via sco-

prire l'esistenza reale di un qualsiasi soggetto: essere in pensiero non è essere in realtà. Il concetto dell'opposizione reale aveva poi un'applicazione assai importante nel concetto di Dio, giacchè Kant, mentre lo riguarda al par di alcuni leibniziani come l'*ens realissimum*, nega però gli si possano attribuire tutti i predicati, i quali non son fra loro contraddittorii, ed esprimono quindi qualche realtà, come pensiero ed estensione; e gli vuol dati tutti quelli soltanto che includono la massima perfezione. Da un tal concetto deriverà poi il suo *Ideale della Ragion pura.*

Nei *Sogni d'un Visionario* abbiamo il culmine della tendenza empirica di Kant prima della *Critica*, dico tendenza, e non dottrina; giacchè propriamente empirico Kant non è neppur in questo primo periodo, come già dicemmo.

Nel primo periodo Kant non tratta mai la questione sollevata da Loke intorno all'origine delle idee; ma non vediamo mai ne' suoi scritti nè accettata nè presupposta la dottrina fondamentale dell'Empirismo, che tutte le idee traggano origine dai sensi. In ciò sta una differenza profonda e di grandissimo momento tra lui e il Locke, non solo durante il periodo dogmatico e il critico, ma anche in questo sperimentale, in cui sembra più avvicinarsi agli Inglesi. Nello scritto sulle *Quantità negative* egli distingue più recisamente di Crusius il fondamento ideale dal fondamento reale, dicendo che, secondo la dottrina sua contraria a quella di Crusius, il fondamento reale non può mai diventare logico, cioè riconoscersi col principio di identità. Ma egli nè in quello scritto nè altrove vuol mai, che questo fondamento reale ossia il rapporto causale in genere ci venga dall'esperienza.

Stabilisce bensì il principio che debbono venir dati da questa i nessi determinati e fondamentali di causalità; ma come a tal principio egli non rinuncia neppur nel suo periodo critico, hanno parimente torto sia quelli che fanno di Kant un assoluto empirista nel 66, sia quelli, che ne fanno un assoluto razionalista nella *Critica.* In questo periodo anticritico Kant è specialmente preoccupato, come Lambert, della necessità di trovare, appunto coll'analisi e coll'induzione, i principî supremi materiali, con cui formare la nuova Metafisica, Metafisica positiva, come si vede specialmente nello scritto sull'*Evidenza dei Principî della Teologia naturale*, ecc. (3.ª *tratt.* § 3.°).

Ora tra le molte questioni, che i Tedeschi hanno discusso recentemente e vanno ancor discutendo sopra Kant, v' ha quella intorno alla parte che nello svolgimento del suo pensiero ha avuto la filosofia inglese e specialmente Hume. Noi sappiamo, che Kant stesso riconosce l'azione grandissima, che sulla mente sua ha avuta la dottrina di questo filosofo. Ma in qual tempo propriamente essa ebbe luogo? Le dispute son molte e noi sappiamo, che alle questioni minute e intralciate i Tedeschi si abbandonano con una voluttà senza pari. Così qualcuno sostiene, che un' influenza grande di Hume non si abbia se non verso il 70, altri, come il Fischer, vuol provare che in quel tempo anzi Kant comincia a sottrarsi ad essa, dopochè questa aveva raggiunto la sua maggior forza nel 66, tempo nel quale, secondo Fischer, Kant è affatto predominato da Hume ed è poco meno scettico di lui.

Stando alla testimonianza dell'Herder riportata da me a pag. 80, Kant conosceva certamente Hume fin

dal 1763; e pare a me, che dal 60 al 70, e ancor in seguito, la dottrina di Hume sia stata di grande eccitamento al suo pensiero. Quanto all'azione di Locke, la quale precede, secondo il Fischer, quella di Hume, non credo, che sia mai stata direttamente molto viva; ma indirettamente si diffonde, credo io, su tutta la speculazione kantiana (1). Già s'è accennato, e qui confermo, come la filosofia di Locke sia, nei suoi intendimenti e risultati, la meno dissimile da quella di Kant, tra quante la precedettero. E benchè non paja, che Locke abbia fatta una particolare e determinata impressione su di lui, come gliela fece Hume rispetto al problema di causalità, nè forse Kant predilesse molto i libri del primo, tuttavia egli, studioso com'era di Newton e di tutte le cose del suo tempo, dovette pur sentir l'influenza di una filosofia, per tutta l'Europa e in Germania stessa diffusissima, e quasi dappertutto, almen fuori delle scuole, signoreggiante. Perciò non è a meravigliarsi, se dell'influenza di questa dottrina, che si respirava quasi nell'aria, Kant non prendesse una viva e chiara coscienza. Arrogi che anch'egli, al pari di quasi tutti i suoi contemporanei, poco si curava di indagare le fonti storiche delle sue idee, e che d'altra parte, malgrado le materiali somiglianze già notate, v'era tra i due filosofi una difformità notevole di mente e di metodo. Hume invece, come filosofo meno conosciuto, più reciso e più profondo di Locke nella questione che occupava sovra tutte il pensiero di Kant, cioè quello della causalità, dovette produrgli in quel tempo, in cui Kant si mise a studiarlo, cioè poco dopo il 60, un'impressione

(1) Si corregga così dove trovasi retro scritto *canziano*.

più viva e più distinta, e tanto durevole da fargli riconoscere anche più tardi in Hume tutto il merito di averlo svegliato dal sonno dogmatico, sonno che noi crediamo scuotersi appunto dopo il 60.

Comunque sia io credo, che se l'azione di Hume su Kant fu potentissima, è stata però piuttosto negativa, che positiva; meno positiva, benchè più diretta, di quella di Locke. In ultimo però amendue anzichè dargli una dottrina, lo eccitarono a trovarne una nuova da sè, suscitando nella sua mente e presentando a questa problemi, che invano il dogmatismo razionalistico credeva di aver pienamente e per sempre risoluti.

Però ad una nuova e soddisfacente soluzione di questi problemi, oltrechè da Locke e da Hume e forse più che da essi, Kant ebbe un impulso potente dallo studio delle scienze fisiche e matematiche. Come s'è veduto, egli si era dato di buon'ora a queste; e già nella *Monadologia fisica* del 56 egli, riconoscendo l'importanza della metafisica per lo studio della natura, vuol pure soddisfatte le esigenze della fisica e della matematica, e quindi si sforza con ingegnose modificazioni di piegare a queste gli insegnamenti di quella. Come scriveva egli stesso più tardi al Mendelsohn, egli fu sempre innamorato della metafisica, ma il confronto, che veniva facendo tra questa e le due scienze mentovate, diventava sempre più sfavorevole alla prima; perciò egli cerca modo di introdurre in essa alcuno dei vantaggi, in quelle riconosciuti. Studiosissimo di Newton sin da' primordii della sua vita scientifica, e divenuto ben presto conoscitore profondo delle due scienze, su cui si fondavano le dottrine di Newton, dei loro metodi e dei loro procedimenti;

egli in breve potè riconoscere le lacune della metafisica dogmatica: così egli avvertì subito le difficoltà dell'idea dello spazio, benchè dovesse giungere sino al 68 prima di abbandonare affatto la dottrina leibniziana; ma più chiaramente sin dal 60 sentì l'insufficienza dei procedimenti meramente formali, fondati sull'identità per conoscere i reali. E come egli in questo primo periodo, sebbene credesse che la matematica si svolga colla regola dell'identità, pure già riconosceva ch'essa parte e si fonda intieramente sopra definizioni sintetiche e determinate, che mancano alla filosofia; così sin dalla Dissertazione sulle *Quantità negative* egli rifiuta a questa il metodo matematico, e dice che l'usarvelo è cosa vana e illusoria. Perciò dà alla filosofia il metodo sperimentale, quello tracciato dal Newton, come chiaramente dice nella Dissertazione *Sull'evidenza dei principii della teologia*, ecc., e nel programma per le lezioni del 65-66, dove vuol fondata la filosofia sulla psicologia empirica. Ma ad un tempo cerca, come dice egli stesso, di applicare e rendere in essa fecondi certi concetti matematici, come quello delle quantità negative; e sebbene da questo non sia certo venuto l'impulso principale, che gli fece riconoscere la differenza fra l'ordine logico e il reale, esso lo spinse però a meglio schiarirla e determinarla, e ad abbandonare più recisamente la metafisica dei dogmatici, inetta a spiegare le opposizioni reali come i nessi di causa. Qui il pensiero di Hume gli fa vedere un mistero, un cómpito da risolvere là dove tutti credono di saper tutto; ma egli non giunge mai a negare la necessità objettiva dei legami causali e il valore generale del principio.

È convinto della fiacchezza della metafisica dog-

matica, ma mentre si burla delle sue vane pretese, già va in traccia di una nuova dottrina, che pur rovesciando quella, mantenga alla ragione umana la sua dignità e a' suoi principii supremi il loro valore.

Perciò oltre l'ufficio, già da noi più volte menzionato che Kant attribuisce in questo primo periodo alla metafisica, cioè l'ufficio di ricercare coll'analisi i concetti semplici e fondamentali, noi ne vediamo sorgere un secondo nella sua mente, che in ultimo non si potrà compiere con quel solo metodo sperimentale da lui tanto lodato in questo primo periodo; l'ufficio *critico*.

Cartesio si era già persuaso, che per formare una vera scienza conveniva abbandonare tutte le cieche asserzioni della scienza tradizionale e scolastica; ma Kant va più in là; nel suo pensiero si viene sempre più schiarendo e rinforzando il concetto di una nuova scienza, che determini i limiti e la validità della ragione umana, della scienza dell'ideale e del reale. Abbattuta la metafisica dogmatica, Kant, il quale non aveva perduto mai l'amore alla metafisica, ed era convinto esser pur questa la sola scienza che potesse dare a tutte le altre un fondamento ultimo e comune, vide la necessità di sostituire alla dogmatica un'altra metafisica; giacchè senza di quest'ultima quella avrebbe trascinata nelle sue rovine la stessa fisica e la stessa matematica, o almeno della natura, certezza, e validità di queste scienze non si avrebbe avuta alcuna spiegazione.

Della necessità di questo lavoro critico già s'hanno cenni negli scritti e nelle lettere anteriori al 66, ma nello scritto sui *Sogni d'un Visionario* esso viene chiaramente indicato.

Nella soluzione di questo cómpito, che egli attribuisce alla metafisica, questa diveniva in parte un mezzo per dar solida base alla fisica e alla matematica, e gli si dovevano naturalmente presentare i due problemi: Come è possibile la Matematica? Com'è possibile la Fisica? cioè su qual base riposano queste scienze, che pur esistono, della cui validità non possiamo dubitare?

Quanto alla matematica, benchè egli non entrasse su ciò in ispiegazioni molto chiare ed esplicite, Kant ammetteva certo in questo primo periodo, al pari di Locke e di Hume, che essa si formasse colla regola d'identità. Infatti egli non trova nel metodo seguìto da essa le difficoltà, che la metafisica incontra per la misteriosità dei *fondamenti reali.* Nella matematica dunque il fondamento è ideale cioè logico, come in questo primo periodo l'intende Kant. Ma già anche allora nelle sue idee intorno al metodo matematico si trovano gli elementi del futuro problema critico. La matematica si regola col principio di identità, ma si fonda su definizioni sintetiche; son queste le basi di tutta quella scienza. Ora *come sono possibili tali definizioni*, ossia *tali giudizi sintetici?* Chiedersi questo è chiedersi: *Com'è possibile la matematica?* cioè come si può formare una tale scienza, che ha per la realtà un valore universale e necessario ed è quindi a priori? Nella posizione stessa del problema abbiamo già una confutazione della dottrina di Hume.

Quanto alla questione intorno alla possibilità della Fisica, tutta la seconda fase del primo periodo la rende affatto necessaria.

In questo intervallo infatti noi vediamo Kant riconoscere il valore dei rapporti causali, ma non esa-

minar mai il principio stesso fondamentale, di cui quelli sono altrettante applicazioni, e noi lo vediamo più preoccupato di ricercare i principii materiali, supremi, insolubili, da cui si potrà in seguito formare la metafisica, che non di esaminare i principii formali, su cui tutta l'esperienza riposa.

Per giungere alla meta desiderata Kant doveva pertanto soddisfare i due còmpiti principali, che aveva trascurati sin qui: 1.° distinguere accuratamente i principii formali dai materiali nella loro diversa natura, origine e valore; 2.° riconosciuto che i principii formali sono la base di tutto l'umano percepire, farne uno studio particolare, distinguere la natura specifica degli uni e degli altri (forme del senso, forme dell'intelletto) e trovare una regola colla quale si possa stabilire il numero e l'ordine di ciascuna classe principale.

Soddisfacendo al primo cómpito e determinando i rapporti tra i principii formali e i materiali, Kant determina pure i limiti della ragione e della scienza umana; e qui, lo ripeto contro certi storici per quanto valentissimi, la questione gnoseologica viene a connettersi strettamente, come in Locke, con quella intorno all'origine delle idee, che in tutto il periodo anticritico è quasi affatto trascurata.

Il primo e il secondo cómpito insieme congiunti poi ci danno una nuova base di tutto il sapere, cioè una metafisica nuova, la Metafisica critica.

Ma negli studî di questo periodo non è dimenticata la morale, ultimo scopo del filosofare di Kant.

Provare la possibilità della scienza, stabilire la morale sopra basi solide e indipendenti dal variar dei sistemi sono già i due fini principali di questo pe-

riodo, e secondo questi già Kant aveva nel 65 formato il disegno, come al Lambert scrive, di pubblicare fin d'allora due libri, uno sui *Principî fondamentali di filosofia naturale*, l'altro sui *Principî fondamentali di filosofia pratica.*

La pubblicazione non venne nè allora nè così presto; ma Kant non abbandonò più il suo disegno elevato, dal quale in seguito, dopo lunghi anni di fatiche e di studio, dovevano uscire le due grandi Critiche, quella della *Ragion pura* e quella della *Ragion pratica.*

CAPO QUARTO.

La dissertazione del 1770.

Col breve scritto del 68 intorno allo spazio si chiude il periodo anticritico, nel quale abbiam veduto succedersi due fasi differenti. Colla dissertazione del 70 noi cominciamo il periodo critico, non già perchè in essa si trovino già espressi od impliciti tutti i principii fondamentali del Criticismo, ma perchè uno di questi non solo vi è accennato o presagito, ma vi è pienamente svolto e dimostrato, e viene senza modificazione ricevuto anche nel periodo critico successivo: è questo il principio intorno alla natura formale e subbiettiva del tempo e dello spazio. Quanto agli altri principii critici, se questo lavoro ce ne mostra la chiara preparazione nella mente di Kant, esso ne è però, almeno apparentemente, una negazione quasi continua. Spiegheremo questo curioso fenomeno. Come ho già notato nella fine dell'altro capitolo, la questione, che principalmente doveva condurre Kant alla Critica e che più era stata trascurata nel periodo precedente, riguardava l'elemento formale delle nostre cognizioni. Ora alla ricerca e all'esame di questo egli doveva esser naturalmente condotto in

amendue gli argomenti, che più avevano occupata la sua mente nel periodo anticritico, voglio dire in quello dello spazio e in quello della causalità.

È questo un punto importantissimo da considerarsi, per comprendere la trasformazione del pensiero di Kant dal periodo sperimentale al critico.

Però dei due argomenti sopramentovati, il secondo che pur era stato tanto agitato dalla mente di Kant, si vede in questo scritto del 70 non esser giunto a maturanza, e quasi messo in disparte. Eppure anche su di esso egli doveva tornare, poichè solo colla piena e compiuta determinazione dell'elemento formale risulterà nella *Critica* la *possibilità dell'esperienza*. Nel periodo precedente egli si era fermato sulla necessità di trovare con questa i principii materiali dei fatti, i rapporti fondamentali di causalità. Il progresso della sua riflessione lo doveva in seguito condurre a riconoscere, che quei principii materiali dipendono nella nostra mente da principii formali, che egli doveva sottoporre ad un esame nuovo e profondo, per determinarne i rapporti coi principii materiali e colla realtà in genere.

Il medesimo egli doveva fare quanto all'altro argomento, a quello dello spazio, e questo egli fa già nella presente dissertazione.

Lo studio delle scienze fisico-matematiche aveva finalmente nel 68 condotto la mente di Kant ad abbandonare per sempre e del tutto la dottrina leibniziana. Lo spazio è per lui qualche cosa di assoluto e di primitivo; e benchè egli lo riguardi come realmente esistente, pur le ragioni stesse che gliene avevano fatto ammettere l'assolutezza e la primitività dovevano condurlo al subiettivismo. Infatti lo spazio è già nel

breve scritto del 68 il fondamento di tutti i rapporti spaziali degli oggetti esterni e quindi di tutte le percezioni, che noi intorno a questi possiamo avere. Già convinto delle difficoltà, cui si andava incontro, riconoscendosi lo spazio come reale, doveva una maggiore considerazione di esso e dell'altro oggetto, che nella mente umana gli va sempre compagno per formali proprietà e per rapporti strettissimi, voglio dire il tempo, giungere al principio, il quale fa epoca nella storia della mente di Kant, che **tempo e spazio sono la forma soggettiva della nostra sensibilità.**

Convien però ben avvertire, che il carattere subiettivo del tempo e dello spazio non vien tratto dalla loro formalità. Che ogni formale sia pur subiettivo è un principio solenne ed essenziale della *Critica,* ma non è ancor ammesso nel presente scritto, in cui si riconosce anzi una forma, non soggettiva, quella del mondo intelligibile. Vedremo in un capitolo seguente la via tenuta da Kant nella sua dottrina soggettivistica intorno al tempo e allo spazio.

Anche nella *Dissertazione* è però data una proprietà comune ai principii formali, siano essi soggettivi, o reali, la quale è pur loro riconosciuta anche nella *Critica;* la proprietà cioè di essere il fondamento dei rapporti, che esistono e si stabiliscono tra gli oggetti, siano questi tutti fenomenici, come nella *Critica;* siano parte fenomenici, parte intelligibili, come nel presente scritto.

Nel periodo precedente Kant non aveva ancora, e in ciò parmi inesatto il Fischer, distinto recisamente l'intelletto e il senso come due facoltà essenzialmente diverse; benchè qualche accenno a tale divisione qua e là si trovi. Leibniz aveva riguardato le percezioni

sensibili come intellezioni oscure e confuse, il senso quindi come un intendimento inferiore. Secondo Kant invece intelletto e senso sono due funzioni non differenti fra loro di grado, ma di qualità: differiscono per il diverso modo di operare, per la diversità dei loro oggetti. Del resto possono dal senso derivare cognizioni chiare, quanto dall'intelletto, come sono per esempio le cognizioni matematiche.

Il senso apprende le cose come ci appajono, cioè i *fenomeni*, le *parvenze* delle cose (1); l'intelletto invece ha due usi diversi tra loro; nell'*uso reale* apprende le *cose in sè*, le cose come sono, che Kant chiama gli *Intelligibili*, i *Noumeni*; nell'*uso logico*, comune, dice Kant, a tutte le scienze, l'intelletto non fa che ordinare i concetti, da qualunque parte essi ci vengano, subordinando gli uni agli altri secondo il principio di contraddizione, e quindi discorrendoli in giudizi e in raziocini.

Amendue questi modi, per il nostro percepire sostanzialmente distinti l'un dall' altro, debbono avere una propria forma.

La forma del mondo sensibile, ossia delle parvenze, deve essere in noi stessi: dall'oggetto non abbiamo che la materia, la sensazione, perchè, dice Kant, gli oggetti per mezzo della forma *sensus non feriunt*. Perchè la sensazione o la materia si faccia quindi parvenza, occorre un interno principio della mente, per il quale il molteplice sensibile possa ordinarsi e congiungersi insieme, prendere cioè, secondo leggi costanti e innate, una certa figura (*speciem quamdam induere*).

(1) Mi si conceda usar qui e in seguito la parola *parvenza*, che rende, a parer mio, esattamente qui il *Phaenomenon* e in seguito l'*Erscheinung* di Kant.

Questa forma o legge interna, per cui la nostra attività sensitiva ordina gli oggetti appresi, è duplice, è costituita cioè dal tempo e dallo spazio: il tempo è la forma del senso interno, lo spazio del senso esterno.

La dimostrazione e lo svolgimento di questa dottrina sono nella presente dissertazione e nella *Critica* identici per molti punti; perciò ci riserbiamo ad esporli e a trattarne in seguito nell'*Estetica trascendentale.*

Importando qui invece di considerare le dottrine, che si differenziano dalle precedenti, e da quelle della *Critica*, e i rapporti, in che stanno colle une e colle altre, dovremo piuttosto fermarci sulla nuova teoria di Kant intorno al mondo intelligibile, che l'intelletto deve apprendere e conoscere indipendentemente affatto dall'esperienza, e quindi con un uso reale *puro*. Di quest'uso puro la *Metafisica* è qui, secondo Kant, la scienza che dà i primi principii, e della quale quella che tratta la distinzione tra gli intelligibili e i sensibili, come vuol fare la presente *Dissertazione*, è la *Propedeutica.*

Come ha una forma il mondo sensibile, così l'ha pure il mondo intelligibile, che è qui per Kant il mondo reale. Tale forma sta nell'influsso fisico rettamente inteso, ossia nel commercio reciproco delle sostanze, per il quale queste costituiscono un mondo unico e congiunto in tutte le sue parti. — Ma qual è il principio di tale commercio? Non può essere come dai più si crede, dice Kant, la stessa loro esistenza; anzi in ciò sta, egli soggiunge, il *prôton pseûdos*, ossia l'error primo della dottrina dell'*influsso fisico*, come viene per solito intesa.

Per la loro sola esistenza gli esseri avranno una comune dipendenza dalla loro causa, ma non un'a-

zione reciproca fra loro. Il principio di questa, e quindi della forma del mondo reale, non può essere che la causa stessa della sua esistenza, cioè insomma secondo Kant, il principio stesso della materia: *nonnisi causa universorum unica est causa universitatis; l'Architetto* del mondo è lo stesso *Creatore* di esso (§ 20). Secondo questo pensiero, che Kant esprime costantemente più volte nel periodo anticritico, Dio è la causa, per cui tutte le sostanze, senza che si ammetta tra di esse un' armonia prestabilita, possono operare realmente l' una sull' altra, mettersi in reciproca comunicazione e formare così un unico mondo.

Se più fossero le cause prime e necessarie vi sarebbero più mondi; ma le cose che noi apprendiamo avendo un nesso fra loro, debbon formare un mondo solo, e quindi avere una causa unica. Ammessa questa si dovrebbe poi reciprocamente da essa argomentare un nesso necessario, e non soltanto contingente, tra tutte le sostanze del mondo; (benchè, dice candidamente Kant, tale conclusione non mi è così chiara come la precedente).

Ma come fa l'intelletto puro a conoscere gli intelligibili? — Il senso apprende i sensibili colle intuizioni, e su queste noi rivolgendo poi l'uso logico dell'intelletto, ne formiamo l'*esperienza* ossia la scienza del sensibile. Ma questo nostro intuito è solo passivo e dipendente dalle affezioni, che i sensi ricevono dagli oggetti; perciò l' intelletto non potendo intuire nè quindi apprendere i suoi oggetti *per singularem in concreto*, ma solo *per conceptus universales in abstracto*, ci può dare soltanto degli intelligibili una *cognizione simbolica*. Kant non ci spiega che cosa voglia intender con questa; ma certo voleva già dire, che noi non pos-

siamo degli intelligibili avere una propria e vera cognizione. Nello stesso paragrafo, il decimo, egli soggiunge infatti, che tutta la materia del conoscere ci viene dalle intuizioni. — Qual contenuto hanno dunque i concetti intellettuali puri? Verranno essi acquistati, astraendoli noi dai dati sensibili? — No, dice Kant: i concetti intellettuali non son concetti astratti dai sensibili, ma concetti, che astraggono da ogni elemento sensitivo, e son quindi destituiti da ogni *dato* intuitivo. — Come si acquistano dunque? — La risposta si trova nel § 8: i concetti intellettuali, dice Kant in questo, noi li dobbiamo cercare nella stessa natura dell' intelletto puro, non come concetti innati (*connati*), ma astraendoli dalle leggi insite alla mente, osservando l'attività sua in occasione dell' esperienza (*attendendo ad ejus actiones occasione experientiae*). E cita come esempio la *possibilità, l'esistenza,* la *necessità,* la *sostanza,* insomma alcune delle future categorie dell'intelletto.

Con questi concetti noi dobbiamo secondo Kant proporci due fini principali, uno *elenchico,* col quale si escludono dai noumeni tutti i sensibili, e si preservano quelli da ogni contagio di questi, l'altro dogmatico, e consiste nel trovare la *Perfezione intellettuale,* che si può intendere in senso teorico e in senso pratico: nel primo quella Perfezione è l'*Ente supremo,* di cui tratterà la filosofia teoretica; nel secondo è la *Perfezione morale,* oggetto della filosofia morale, la quale perciò, dice Kant, dovrà come quella trarre i suoi primi principii, non già dal sentimento, secondo la dottrina di Epicuro e di certi filosofi moderni, ma dall' intelletto puro.

Nell' ultima sezione di questo scritto, cioè nella 5.ª,

che dopo la terza, riguardante le forme sensibili del tempo e dello spazio, è la più importante per la studio dello svolgimento del pensiero kantiano, si danno le regole per impedire ogni intrusione di elemento sensitivo negli intelligibili.

La regola principale è secondo Kant la seguente: *Se a qualunque concetto intellettuale si attribuisce qualcosa, che si riferisca a tempo o a spazio, esso non ha valore objettivo e denota soltanto una condizione, senza la quale il concetto dato non è sensibilmente conoscibile.*

La mente nostra, dice Kant, è facilmente tratta in errore a questo riguardo da una legge giustissima, esser cioè assolutamente impensabile e quindi impossibile ciò che con nessun intuito si può conoscere, legge che essa accoglie ed applica senza avvertire alla possibilità di un altro intuito, oltre il nostro, cioè dell'intuito puro intellettuale, dell'intuito divino.

Perciò sorgono tre specie diverse d' inganni, i quali ci fanno scambiare il sensibile coll' intellettuale, secondochè veniamo a riguardare come condizione della stessa possibilità dell'oggetto: 1.° ciò, che è soltanto condizione sensibile della sua intuizione; 2.° ciò che è condizione sensibile, per la quale possiamo congiungere insieme i dati e formare di quell'oggetto il concetto intellettuale; 3.° infine ciò che è solo condizione sensibile per la quale possiamo subordinarlo sotto un dato concetto intellettuale.

Da questi tre inganni derivano tre specie di assiomi sbagliati o pregiudizi; così dal primo deriva il falso assioma che *tuttociò, che esiste, esiste in qualche luogo e in qualche tempo;* dal secondo traggono la loro origine due pregiudizi, l'uno riguardante le quantità: *ogni moltitudine attuale è determinabile col nu-*

mero; l'altro riguardante le qualità: *tuttociò che è impossibile è contradditorio;* dal terzo il principio sbagliato e trito dalle scuole: *ciò che esiste contingentemente qualche volta non esiste.*

Chi considera superficialmente l'esame che Kant fa di questi pregiudizi lo riguarderà come ben lontano ancora dalla sua Critica; noi sappiamo invece dalle lettere sue, che nel 72 egli aveva già abbandonata la dottrina intorno alla conoscibilità delle *cose in sè* ossia dei *Noumeni;* e solo dovettero scorrere molti anni, primachè la *Critica della Ragion* pura si ordinasse e pubblicasse; sia perchè rimanevano ancora molti particolari a determinare e a svolgere, e sovratutto la deduzione delle categorie, che per confessione dello stesso Kant e anche per giudizio nostro, gli dovette costare una fatica gravissima e un tempo assai lungo; sia perchè in questo tempo Kant ebbe a soffrire molti incomodi di salute, e reggeva con pena a studi così astrusi.

Del resto nella lettera a Lambert del 70 scrive egli stesso, che delle cinque sezioni la 1.ª e la 4.ª, quelle cioè che più si attenevano alla sua dottrina intorno al mondo intelligibile, erano le *meno importanti,* e quelle che meno valeva di svolgere.

È innegabile, che in questa Dissertazione si trova adombrato un sistema di filosofia affatto nuovo nello svolgimento del pensiero di Kant, e diverso dalle dottrine esposte sì nel periodo precedente come negli anni successivi. Parrebbe anzi, che questo scritto, a parte la dottrina del tempo e dello spazio, per la quale si attacca alla *Critica,* si abbia a ritenere come in contraddizione con quanto precede e con quanto segue, come una bizzarria, una dottrina caduta d'un tratto

nella mente di Kant, per esser poi tosto abbandonata.

Nulla di più falso. — La dottrina del 1770 è un mistero inesplicabile solo per coloro, i quali fanno di Kant uno scettico prima di quel tempo. Ma se noi consideriamo la disposizione non solo della sua mente ma anche del suo animo prima del 70, riconosceremo, come per quella dottrina Kant doveva facilmente, se non necessariamente, passare.

Kant intorno al 66, malgrado lo scritto i *Sogni di un Visionario,* si mostra innamorato ancora della metafisica e attratto dalle narrazioni, riguardanti il mondo avvenire e l'esistenza delle anime; già intorno a quel tempo pensava di scrivere non solo un libro sui principii fondamentali della filosofia naturale, ma anche un altro su quelli della filosofia pratica. Nello scritto dei *Sogni* egli fa il mondo sovrintelligibile, in quanto questo si connette colle esigenze pratiche, oggetto di una *fede morale;* poco prima avea pur cercato di dimostrare l'esistenza di Dio; e la credenza in questa non par sia venuta meno mai nel suo spirito, neppur col venir meno della fiducia nelle dimostrazioni metafisiche di essa. E quanto al punto, sul quale egli era, nell'ultima fase del periodo precedente, sperimentalista, è pur tale in questa Dissertazione. Infatti nel § 28, dove si ribatte il pregiudizio, che sia pur contradditorio tuttociò che è impossibile, e quindi sia possibile tuttociò che non si contraddice, afferma, rispetto alle forze primitive, quello stesso che già aveva detto nei *Sogni,* non doversene cioè ammettere neppur come possibile alcuna, che non sia data dall'esperienza. — Non v'è dunque contraddizione nella questione gnoseologica riguardante la scienza del reale.

Ciò, che egli qui pensa degli intelligibili, era nella sua mente una conseguenza naturale di quanto aveva stabilito rispetto ai sensibili. Ridotti questi a mere parvenze egli doveva pur riconoscere cose esistenti in sè; nè era facile, che egli, il quale non era mai stato propriamente scettico e neppur empirico quanto il Locke, venisse così d'un tratto a negare ogni scienza possibile delle cose in sè. Prima di giungere a questo egli doveva trovare una dottrina, come è quella posteriore intorno ai Noumeni *in senso pratico*, la quale salvasse i principii morali. Non convien mai dimenticare la parte che le esigenze di questi hanno anche nello svolgimento teorico di Kant, il quale più nello spirito pratico che nello scetticismo o nell'empirismo era inglese. Con ciò non intendiam dire che Kant volesse a forza piegare la scienza alle esigenze della moralità, ma egli non avrebbe riputata come vera una scienza, che avesse resa impossibile ogni morale.

Ma Kant non poteva rimanere in quel ginepraio di contraddizioni, nelle quali anche a prim' occhio, si mostra avvolta quella Dissertazione. A chi poi conosce la *Critica*, la via, la quale vi doveva condurre Kant, apparisce rapida e naturale.

Già in questo scritto del 70 si dice, che la cognizione di questi intelligibili è meramente simbolica, e poi si soggiunge, che ogni materia della nostra cognizione ci viene dai sensi; dunque quella cognizione degli intelligibili è per sè vuota, priva di ogni contenuto. Con ciò gli stessi principii morali perdevano ogni base solida. Eppoi come si acquistano i primi concetti degli intelligibili? « osservando l'attività della mente in occasione dell'esperienza. » Si vede come era prossima la conseguenza, che quei primi concetti espri-

mono le leggi stesse della nostra attività mentale, e non hanno contenuto, se non applicati ai sensibili, *sola matèria data a noi.*

Ma per due altre vie Kant doveva giungere alla stessa meta. L'una parte dalla considerazione dello stesso uso logico rispetto ai sensibili. Tutti i concetti, che si vengono traendo da questi, sono e rimangono sempre sensibili; anche le leggi più generali. Ma è vero questo? Si fa forse un uso meramente logico dell'intelletto nella scienza dei sensibili, ovvero si fa anche un uso, non più reale direi, ma almen un uso sintetico, e quindi fenomenicamente reale? Di qui la fisica pura della Critica.

L' altra via partiva dalla considerazione degli stessi intelligibili: ed è quella sulla quale Kant si fermò di più, e che descrive nella sua lettera importantissima a Marcus Herz, del 21 febbraio 1772.

Io capisco, dice Kant, come le mie rappresentazioni sensibili possano corrispondere all' oggetto loro, derivando esse dall'affezione, che il senso riceve da questo. Ma come possono invece corrispondere ad un oggetto le rappresentazioni intellettuali, mentre queste non sono nè causa, nè effetto di quello?

Nella Dissertazione, scrive egli, io m' ero contentato di determinare negativamente la natura di queste rappresentazioni intellettuali. Ora giunto il momento di darne la natura positiva le difficoltà incontrate lo conducono ad una nuova dottrina, alla quale in fondo Kant nella Dissertazione si trovava più vicino di quel che egli stesso credesse.

Leggendo la Dissertazione ad ogni tratto scatta per così dire l' idea critica, non solo nella sua parte negativa, ma anche nella positiva; benchè naturalmente nella Critica molti principii e molte dottrine

piglino un significato, un' applicazione o un valore diverso.

E poichè noi ci troviamo nel vero punto, nel quale Kant sta per passare definitivamente il suo Rubicone, e lasciar per sempre la filosofia dogmatica, avendo egli già nel 72 mostrato chiaro nella citata lettera all'Herz, di aver abbandonata la scienza degli intelligibili, sarà bene notare per sommi capi le differenze e le corrispondenze principali tra la Dissertazione del 70 e la dottrina critica posteriore.

1.° Resta nella Critica la differenza essenziale qui stabilita tra il senso e l'intelletto, benchè manchi qui quella particolare alla Critica tra intelletto e ragione. — Nella Dissertazione queste due facoltà ne formano come una sola, l'intelletto viene indicato come la facoltà superiore conoscitiva, e definito in modo negativo come la facoltà di rappresentarsi oggetti, che non possono cadere sotto i sensi (§ 3).

2.° L'intelletto perde nella Critica l' *uso reale*, che in questa viene sotto un certo rispetto attribuito alla ragione, ma acquista oltre l'*uso logico* o analitico un uso *sintetico*. Però la Dissertazione descrive già chiaramente le sintesi dell'intuizione pura nella matematica; e con ciò è provata già pienamente (secondo il sistema critico) la *possibilità* di questa.

3.° I fenomeni sono nella Critica i soli oggetti, di cui si ha vera e propria *cognizione,* la quale però risulta dall'unione di due elementi: uno materiale dato dal senso, l'altro formale dato dall' intelletto.

4.° I noumeni non son più nella Critica oggetto di una scienza teoretica; ma i *primi principî intellettuali* della Dissertazione sono nella Critica il fondamento delle sintesi conoscitive del sensibile, ossia di-

ventano le categorie dell' intendimento tratte dalle forme dei giudizi.

Ma già nella Dissertazione questi concetti intellettuali vengono astratti dalle leggi della mente, osservata nella attività che essa svolge in occasione dell' esperienza; e mentre non vi si vuole, che i concetti sensibili siano mai predicabili dei concetti intellettuali, si dichiarano però questi applicabili a quelli (§ 24 n.), e si asserisce già nel corollario al § 15, che il tempo porge le condizioni, coll' aiuto delle quali la ragione secondo le proprie leggi congiunge i concetti; e così si previene la dottrina degli schemi della Ragion pura.

5.° Nella Dissertazione troviamo espresso alcuni principii fondamentali dell'*Analitica trascendentale;* ma mentre questa accoglie il principio, non esser contraddittorio tutto ciò che è impossibile e modifica l' altro intorno alla contingenza, pone come principio vero e solenne quello, che nella Dissertazione vien chiamato *axioma subreptitium: tuttociò che esiste, esiste in qualche luogo e in qualche tempo.* Ma la contraddizione non è così grande come a prima giunta parrebbe, quando si riflette, che Kant in ultimo, anche nella Critica, ammette l' esistenza degli oggetti fuori del tempo e dello spazio; benchè non se ne possa aver scienza.

6.° Rimane fermo qui, come nel periodo sperimentale precedente e in quello critico successivo, il gran principio, che le leggi materiali primitive degli esseri vanno studiate e riconosciute *a posteriori,* cioè coll' esperienza.

7.° Sembra abbandonata nella Dissertazione l'idea già esposta nei *Sogni,* e che rinascerà nella Critica, della separazione dell'Etica dalla Metafisica teoretica;

ma come nella Critica anche nella Dissertazione, si vuol fondare la morale su principii puri e razionali, e non più sul sentimento.

8.° Troviamo proprio nelle ultime pagine della Dissertazione adombrati molti punti della futura *Dialettica trascendentale.*

Come vi sono degli assiomi surrettizi, nei quali si pretende applicare all' intellettuale ciò che è solo condizione del sensibile, così si vuole applicare alla realtà in sè certi principii tratti bensì dall'intelletto, ma ai quali non possiamo dare valore obiettivo; essi non sono che *principii di convenienza,* regole per l' esercizio dell'intelletto, e che questo deve necessariamento seguire, perchè senza di essi non potrebbe quasi affermar di un dato oggetto alcuna cosa. Tali principii corrispondono chiaramente ai *principii regolativi* della ragion pura; e Kant ne espone qui tre: *ogni cosa avviene nel mondo secondo un ordine; i principii non si debbono moltiplicare senza necessità; niente della materia si crea e niente si distrugge.*

CAPO QUINTO.

La Critica della Ragion pura — I. Introduzione.

§ 1. **Le due edizioni della** *Critica* **e i** *Prolegomeni.*

Benchè colla dissertazione del 1770 cominci sotto un certo rispetto il periodo critico, pure da ciò che ne abbiamo detto, dopo aver distrutto certi giudizi inesatti sul carattere di essa, e mostrato come non vi si abbia a scorgere un ritorno del pensiero di Kant al dogmatismo, noi possiamo giustamente riguardarla come una transizione al compiuto Criticismo.

La dottrina critica teoretica di Kant è direttamente e sostanzialmente esposta in due scritti: di cui l'uno è però senza paragone più esteso e più importante dell'altro, ed è quello, in cui la dottrina apparve per la prima volta: esso è la **Critica della Ragion pura** pubblicata nel 1781, data memoranda poichè da essa comincia un'epoca nuova nella filosofia; l'altro scritto uscì invece nel 1783 col titolo: *Prolegomeni ad ogni futura metafisica.*

Come dicemmo nella *Vita*, la *Critica*, dopo la sua prima pubblicazione, non eccitò subito quell'interesse e quell'attenzione, che la novità e la profondità della dot-

trina richiedevano. L'opera, ampia, e, malgrado il procedimento severamente scolastico, confusa in parecchi punti, qui troppo stringata, là troppo estesa, era di faticosa e difficile lettura; e quindi il nuovo pensiero in essa accolto, non trovava agevole e pronta la strada nelle menti. E quando l'attenzione si sollevò, incominciarono gli equivoci e i malintesi; per i quali Kant venne sul bel principio dichiarato un seguace di Berkeley, e la sua dottrina riguardata come una forma dell'idealismo di questo filosofo.

Kant si dolse amaramente di questa confusione, e per rendere la dottrina sua accessibile ai più e farla anche meglio comprendere ai dotti, pensò di presentarla sotto una forma differente da quella della *Critica.* In questa Kant segue il metodo sintetico, cioè comincia dagli elementi del conoscere ossia dai principj generali e viene gradàtamente e sistematicamente scendendo ai particolari, alle applicazioni e alle soluzioni dei problemi filosofici.

Ora un tal metodo affatto scientifico e conforme anche alla natura puramente razionale, o almeno che tale voleva essere della sua Critica, la rendeva certo molto ardua a' suoi contemporanei: si trattava di una dottrina nuova, che sebbene in qualche modo pur derivante dalle precedenti, conteneva per le lunghe meditazioni di una mente profonda ed originale, idee e pensamenti affatto alieni dal creder comune. Esposta in quella maniera, le menti si trovano come traballzate in un mondo nuovo, senza veder la strada che là doveva condurle, senza esservi insomma in alcun modo avviate mediante il trapasso dalle precedenti dottrine. Il silenzio stesso, che Kant aveva per undici anni tenuto, faceva sì, che più repentine si pre-

sentassero le nuove idee, e le menti fossero meno preparate a riceverle.

D'altra parte molti particolari, necessari a svolgere pienamente la dottrina e a darne le prove, non di rado assai recondite e laboriose, rendevano più difficile la comprensione de' principj fondamentali e degli ultimi e più fecondi risultati.

Ora i *Prolegomeni,* pubblicati nell'83, cercano appunto di ovviare a questi inconvenienti. Essi sono anzitutto molto più brevi della *Critica,* scritti in modo più popolare, non hanno tutta quella pesante, complicata e spesso confusa terminologia della *Ragion pura,* e vi son ommessi alcuni punti, che se hanno importanza grandissima per la fondazione della dottrina, non l'avevano uguale per la sua diffusione e fecondità. Così riusciva anche più facile al maggior numero, la cui mente è per solito troppo debole o inesperta per una lunga e serrata falange di raziocinj, il comprendere ed il sentire lo spirito della nuova riforma ed il predisporsi a penetrare in seguito nelle più profonde viscere del sistema.

Ma ciò che specialmente doveva render il nuovo scritto più accessibile era il metodo analitico in esso seguíto invece del sintetico adottato nella *Ragion pura.*

I *Prolegomeni* infatti non partono dai principj supremi per venire via via alle particolari applicazioni e risolvere quindi implicitamente le questioni, che alla mente di Kant, come in genere alla filosofia del suo tempo si presentavano. Egli propone addirittura le questioni stesse, partendo così da un punto e da un complesso di cognizioni e di idee, che a' suoi contemporanei erano naturalmente più noti, e ricercando poi

i principj necessari alla loro soluzione. Così il lettore veniva gradatamente condotto agli ultimi fondamenti della dottrina, e Kant esponendo, benchè con tratti brevi e incompiuti, il cammino da lui fatto per arrivarvi, ne schiariva la strada anche agli altri.

In questo modo, ajutata dai *Prolegomeni*, anche la *Critica* ebbe una diffusione maggiore, e Kant ne poteva nel 1787 pubblicare la seconda edizione facendovi in alcuni punti notevoli modificazioni.

Con queste Kant mirava principalmente a combattere il giudizio, che fin dall'82 l'*Anzeiger (Indicatore)* di Gottinga aveva recato sul suo sistema, dichiarandolo una rinnovazione dell'idealismo di Berkeley. — Già nei *Prolegomeni* Kant aveva respinto una simile accusa, ma nella seconda edizione della *Critica* egli ne fece una speciale confutazione, determinando e schiarendo le differenti specie dell' idealismo e il carattere affatto nuovo e particolare del suo proprio.

Morto Kant, e cominciato l'esame e la critica postuma del suo sistema, il Jacoby per il primo fece considerare l'importanza delle mutazioni introdotte da Kant nella seconda edizione, e la necessità di confrontare l'una coll' altra per ben penetrare lo svolgimento del pensiero kantiano.

Ma in seguito si volle di più: si volle trovare nella seconda edizione il pensiero più genuino, più profondo, più schietto di Kant. A questa opinione propendevano specialmente gli Hegeliani, come quelli, che nella prima edizione scorgevano una dottrina più idealistica che non nella seconda, e più conforme, secondo loro, al vero sistema di Kant.

A sostenere poi la superiorità della prima sulla seconda edizione sorse più vivamente e più recisa-

mente d'ogni altro il Schopenhauer in una lettera ch'egli diresse al Rosenkranz nel 1837, e della quale questi pubblicò una parte nella sua prefazione alla stampa della *Critica della Ragion pura.*

In quella lettera lo Schopenhauer esprime intorno ai motivi che indussero Kant alle varianti della seconda edizione, supposizioni ed accuse, che io credo affatte sconvenienti e ingiuste. — Secondo lui Kant, quando pubblicava la seconda edizione, era un vecchio indebolito dall'età, e che aveva perduto l'energia della mente e la fermezza del carattere: le opposizioni contro il suo sistema, le conseguenze idealistiche, che se ne traevano, l'accusa di berckeleyanismo, lo avevano sgomentato; s' aggiunga il timore della politica reazionaria inaugurata dal successore di Federigo II: tutto questo, soggiunge lo Schopenhauer, indusse Kant a far cosa indegna di lui, cioè ad alterare la dottrina sua, per nasconderne le conseguenze; e non badando alle contraddizioni e alle oscurità invincibili, che ne derivavano, ad abbandonare alcuni punti esenzialissimi del suo sistema.

Ora quanto poco fondato e ingiusto sia un tal giudizio lo mostra ampiamente il carattere di Kant, che noi abbiamo nella *Vita* sua descritto, lo mostrano i lavori importantissimi da lui fatti ancora dopo l'87; lo mostra in ispecie, il nobile contegno da lui tenuto cinque anni più tardi verso quello stesso re, da cui lo Schopenhauer pretende che Kant fosse intimorito (1).

Con ciò non si vuol negare assolutamente, che la prima edizione non possa aver dei pregi superiori a quelli della seconda. Non sarebbe stata la prima volta,

(1) Anche il Franchi nella sua *Teorica del Giudizio* molto vivamente, secondo il solito suo, difende Kant dalle accuse dello Schopenhauer.

che un pensatore in un'evoluzione posteriore della sua mente avessa peggiorate le dottrine sue. Noi ne abbiamo avuto un esempio chiarissimo nelle due *Scienze nuove* del Vico (1).

Tuttavia io non credo, che vi sia una differenza così grande tra le due edizioni della *Critica*, come noi vedremo in seguito. Che se Kant più apertamente ed esplicitamente combatte nella seconda edizione l'idealismo di Berkeley e l'accusa, che egli ne fosse seguace, gli è perchè egli era e si sentiva realmente contrario a quella dottrina, fosse poi questo sentimento logicamente conforme o no al suo sistema; e certo egli avrebbe combattuto l'equivoco anche nella prima edizione quando lo avesse preveduto. Del resto v' è tra i seguaci dello Schopenhauer l'Hartmann, il quale ritiene più idealistica la seconda edizione che non la prima.

Il Rosenkranz, mosso principalmente dalle ragioni dello Schopenhauer e dell'hegeliano Michelet, hegeliano egli stesso, credette bene di pubblicare la prima edizione nel testo, e le varianti della seconda nelle note, mentre l' Hartenstein fece l'opposto.

Noi pur riconoscendo la seconda edizione come contenente la dottrina definitiva di Kant, non disconosciamo il vantaggio che per uno storico della sua mente ha la disposizione data alle due edizioni dal Rosenkranz, potendo noi con questa meglio seguire lo svolgimento del pensiero kantiano dalla prima alla seconda edizione, come ci avvenne col Vico.

Per questa ragione la mia esposizione e le mie citazioni della *Ragion pura* son fatte sull' edizione di Rosenkranz.

(1) V. il mio lavoro: G. B. Vico. *Studi critici e comparativi, 1867.*

§ 2. Il problema ed il metodo della Ragion pura.

La questione principale cui la filosofia teoretica di Kant mirava a risolvere, era la questione gnoseologica, la possibilità del sapere.

Nel periodo anticritico egli era venuto via via convincendosi, che i reali non si possono conoscere con un uso puramente logico dell'intendimento, e che si richiedeva anche un *uso reale* di esso: nello stesso tempo aveva veduto, che anche nella matematica l'uso logico non bastava, ma occorrevano le intuizioni, le quali rendevano possibili le costruzioni di concetti sensibili puri. A questo punto era giunta la dissertazione del 1770.

Era dimostrata in tal modo, benchè solo in parte, la possibilità della matematica; dico in parte, perchè alla formazione di questa non bastano le intuizioni, occorre l'uso dell'intelletto. Ma questo, secondo la dissertazione, è per tutte le intuizioni, siano pure, siano sperimentali, meramente logico, cioè nel linguaggio posteriore *analitico;* mentre l'uso reale è riservato soltanto ai Noumeni cioè agli Intelligibili.

Ora qui sorge dapprima a Kant il dubbio, come si potesse mai fare un uso reale dell'intelletto, indipendentemente da ogni intuizione? Questo dubbio lo tormentava certamente, appena scritta la Dissertazione, poichè già nel 72 nella lettera all'Herz, abbandona, come già dicemmo, la conoscibilità dei Noumeni.

Ma come poteva Kant giungere a questo? La strada, che doveva seguire per risolvere tale questione, doveva anche fargli compiere e correggere la dottrina intorno

alla possibilità della matematica e della fisica, intorno all'uso dell'intendimento nei sensibili.

Qual è questa strada?

Per conoscerla conviene anzitutto studiarne bene il punto di partenza, il principio primo di tutta la Critica, senza la chiara ed esatta conoscenza del quale non è in alcun modo possibile avere un'idea giusta e adequata di questa grande dottrina.

Il punto di partenza, il primitivo della Critica, per così esprimermi, si può, a mio avviso, riporre nei due principj seguenti:

1.° Esistono nella nostra facoltà conoscitiva principj universali e apodittici, principj cioè che *valgono necessariamente* per tutti gli oggetti di un dato ordine, senza possibile eccezione. Anche senza ricorrere agli esempi e alla prova di fatto, noi potremmo, dice Kant, dimostrare l'esistenza di tali principj; considerando, che senza di essi non sarebbe possibile alcuna esperienza cioè cognizione degli oggetti sensibili.

2.° Il conoscere è riposto essenzialmente in una sintesi ossia è riposto in giudizi sintetici.

Già nella dissertazione del 70 Kant adombra la sua celebre distinzione dei giudizi sintetici e analitici; ma essa è chiara ed esplicita soltanto nella *Critica*; e Kant vi torna in quella e nei *Prolegomeni* più volte, riguardandola come la sua più importante scoperta, come il fondamento principale della Critica (1).

(1) Si è disputato molto, se Kant sia il primo autore di tale distinzione o no. Il Franchi sostiene la prima opinione; ed io credo che egli abbia, assolutamente parlando, ragione: nessuno fece prima di Kant una distinzione che si possa ragguagliare alla sua, neppure il Locke colla sua distinzione formale dei giudizi di *identità* e di *coesistenza*. Ma dove io trovo che Locke prelude a Kant si è in certe considerazioni episodiche sui giudizi, le quali esprimono gli stessi intendimenti di quella distin-

Certo essa, rettamente interpretata, ne è una delle prime chiavi.

Tutti i giudizi, dice Kant, nei quali si pensa una relazione tra un soggetto ed un predicato son di due maniere: o il predicato appartiene al soggetto come implicitamente contenuto nel concetto di questo, oppure il predicato sta fuori del concetto del soggetto, benchè nel giudizio sia con esso congiunto. I primi vengon detti da Kant giudizi analitici, i secondi sintetici. Come esempio dei primi Kant reca il giudizio: *i corpi sono estesi*, come esempio dei secondi: *i corpi sono pesanti.*

Ora, secondo lui, come non è possibile scienza senza principj necessari e universali, così non v'ha sapere cioè sapere reale, avente valore objettivo, senza giudizi sintetici. **Nei soli giudizi sintetici sta il vero sapere, sta la cognizione.**

Ecco il secondo grande principio della Critica kantiana. Dal primo principio Kant viene però subito ad un terzo, che anche con questo secondo strettamente si collega. Se vi sono principj universali e necessari, questi, dice Kant, debbono essere stabiliti *a priori*, cioè indipendentemente affatto dall'esperienza, perchè questa per sè non può dar mai che cognizioni particolari e limitate agli oggetti, da cui sono tratte. — Vi son dunque, secondo Kant, due specie di cognizioni, di giudizi, di rappresentazioni in genere: *a priori* e *a posteriori:* le prime stabilite dallo

zione kantiana rivolta a determinare i limiti e l'estensione del conoscere. Queste considerazioni vengono esposte specialmente nel cap. III del lib. IV, e nel celebre capitolo sulle *triflings propositions*. Kant nei *Prolegomeni* dichiara pure di aver trovato nei §§ 9 e 10 del citato capo III un cenno della sua distinzione; ma altri pure se ne potrebbero addurre, ed uno notevole venne da noi riferito.

stesso intelletto, le altre tratte dalla percezione degli oggetti.

Kant però distingue tre specie di *A priori*, prendendosi la parola in larghissimo senso:

1.° Un *A priori* affatto *relativo*, fondato totalmente nell'esperienza, come, per esempio, quando io *a priori* riconosco, che scalzando le fondamenta di una casa questa cadrà. In tal senso si fanno *a priori* tutte le applicazioni delle leggi fisiche. Ma è chiaro come queste sono tratte dall'esperienza.

2.° Un *a priori* puro, che non contiene cioè in sè nessun elemento empirico. Tali sono i principj matematici.

3.° Un *A priori* misto, il quale benchè abbia un valore universale e necessario, al pari del precedente, tuttavia contiene elementi tratti dall'esperienza. Come esempio di questo *A priori* Kant reca il principio: *ogni mutamento ha una causa*, principio in sè necessario e che tuttavia contiene il concetto empirico di *mutamento* (*p. 696*). Altrove reca anche i principj morali, in cui entrano elementi sperimentali riguardanti i sentimenti, i desideri, ecc.

Alcuni critici valenti (come il Franchi tra i nostri, lo Spicker fra i Tedeschi) disapprovano la distinzione fatta da Kant tra *A priori* puro e *A priori* misto. A me pare invece, che essa sia pienamente fondata, benchè da Kant non sia stata nè chiarita nè approfondita, ed anzi nella Critica sua venga più volte affatto disconosciuta.

Secondo il mio intendimento l'*A priori* misto non può mai trovarsi in concetti di sostanze o di modi, ma soltanto in quelli di rapporto e quindi anche in giudizi. *A priori* puri quindi sarebbero tutti i rap-

porti i quali non solo sono *a priori* in sè, ma hanno anche tutti i loro termini *a priori;* misti invece sarebbero quei rapporti che pur essendo in sè *a priori*, hanno però qualche termine sperimentale. Tali sono infatti gli esempi recati da Kant (1).

Ma rispetto all'uso, che questi fa nella Critica di tali distinzioni, egli pretende, come vedremo, di escludere affatto da essa non solo il primo *A priori*, il quale per vero è tale impropriamente, ed a ragione viene da lui riguardato come un *A posteriori*, ma anche l'*A priori* misto: con quanta giustezza, si vedrà in seguito.

Su questa distinzione generale di *a priori* e di *a posteriori* si fonda la suddivisione del giudizio.

Tutti i giudizi analitici essendo tratti dal concetto stesso del soggetto sono *a priori;* mentre sono sintetici tutti i giudizi sperimentali. Ma non vi sono anche giudizi *sintetici a priori?* Sì certamente, secondo Kant, poichè son tutti *a priori* e sintetici i giudizi, di cui la matematica si compone; si fonda sopra giudizi di tale natura la fisica, e son pur tutti sintetici e *a priori* quelli, di cui si compone la metafisica, almen secondo l'intendimento e la pretesa di questa.

Ora per formare giudizi sintetici ci vuole un fondamento; per gli sperimentali questo è l'esperienza: in ciò Kant non vede difficoltà veruna, e ne vedremo la ragione in seguito. — Ben altrimenti stanno le

(1) Nella prima edizione del mio *Corso di filosofia* aveva pur io insegnato essere soltanto *a priori* quei giudizi, che stabiliscono un rapporto tra concetti *a priori*. Nella seconda edizione ho corretta questa restrizione, che ora io credo erronea, poichè riguardo pur come *a priori* certi rapporti e giudizi, contenenti termini sperimentali. Non c'è dubbio però, che tali rapporti sono in sè *a priori*, pur essendone *a posteriori* i termini; perciò la denominazione di *misto* data da Kant, e da me nel *Corso* non usata, potrà da qualcuno riprovarsi; ma quel che preme è, che si ammetta la cosa.

cose per i giudizi sintetici *a priori*. — Come sono questi *possibili?* — E siccome soltanto nei giudizi sintetici stan vere cognizioni, così quella questione generale si divide in tre o meglio in quattro altre: Com'è possibile la matematica? — Com'è possibile la fisica pura? — Com'è possibile la metafisica quale naturale disposizione? — Come è possibile la metafisica quale scienza?

In tal modo e con tale distribuzione Kant stabilisce e tratta la questione nei *Prolegomeni;* ma anche nella *Critica*, e specialmente nella seconda edizione, quella distribuzione è pur chiaramente indicata.

Qual è il senso e il valore di tale questione?

Rispondendo a questa domanda noi avremo determinato l'oggetto e il fine della Critica kantiana. Ma per farlo ci conviene esaminar più addentro la distinzione fondamentale dei giudizi sintetici e analitici; e anzitutto precisare bene il senso, molto importante, che nella questione e in genere nel sistema di Kant ha quella parola **possibile**.

In una nota alla seconda edizione (*pag. 676*) Kant dice, che si *conosce* un oggetto, quando se ne può provare la possibilità, o dalla sua stessa realtà col testimonio dell'esperienza (qui intende la percezione sensibile), oppure *a priori* per mezzo della ragione. — E questo è pure il senso volgare della parola *possibile;* ma non è quello più importante e più ristretto, che Kant ad essa attribuisce in molti casi e nelle formole più solenni del suo sistema; benchè egli col non aver ben distinto nè usato distintamente i due sensi abbia causato molte oscurità e dubbiezze. Nel senso più grave e più filosofico si prova la possibilità di una cosa, quando se ne determinano le con-

dizioni e i fondamenti, i principii cioè, che la fanno essere, e la fanno essere quello che essa è. — E tale è appunto il senso di quella parola nella questione intorno alla possibilità dei giudizi sintetici.

La distinzione dei giudizi analitici e sintetici divenne celebre in filosofia non meno della Critica stessa e sono infinite le discussioni, le interpretazioni e le correzioni, che i filosofi nei varii paesi fecero ad essa. Ultimamente in Italia la fece argomento d'un lungo e profondo studio l'Ausonio Franchi nella sua opera già citata: *La Teorica del giudizio*, dove si trovano esaminate le dottrine di molti filosofi italiani e stranieri intorno all'argomento.

Non è nostro cómpito il discutere tutte queste diverse opinioni. In un' opera generale, come la presente, sopra una materia già per sè stessa vastissima, nulla deve distrarci dal soggetto principale, nè farci perdere in raffronti, che non siano necessari alla giusta comprensione di questo.

Vi sono però intorno al valore e al senso di quella distinzione due opinioni importantissime, in apparenza contrarie fra loro, e nell'accordo delle quali sta invece, secondo me, la sola compiuta e vera intelligenza del problema kantiano.

Di queste due opinioni l'una venne specialmente esposta, e con grande efficacia e copia, sostenuta dall'Ausonio Franchi, l'altra da alcuni recenti e valorosi interpreti tedeschi di Kant, fra i quali il Cohen, il Paulsen e il Riehl, ma da questo più chiaramente che dagli altri.

La prima io la chiamerei l' interpretazione *psicologica*, la seconda l' interpretazione *critica* o *gnoseologica*.

Io esporrò l'una e l'altra in un modo alquanto libero, pur tenendo conto delle considerazioni da altri fatte, ma mirando direttamente non tanto a far conoscere le opinioni dei Critici mentovati, quanto a dare l'idea più chiara e compiuta che per me si possa della dottrina kantiana.

Secondo il Franchi, Kant ha nella sua distinzione per mira propria i giudizî categorici in istretto senso, quei giudizî cioè, i quali si potrebbero chiamare *categorici qualitativi*, in quanto l'uno de' loro termini enuncia qualche *parte* o *nota* dell'altro, e questo enuncia il tutto (concetto totale) di quello.

Ora, esaminando tutti questi giudizî, siano essi *a priori* o *a posteriori*, il Franchi li trova essenzialmente analitici; ed infatti io non potrei affermare un concetto (predicato) come modo di un altro (soggetto), se prima non riconoscessi quello come contenuto in questo. Non è possibile avere il concetto di qualche cosa, senza conoscere tutti o parte de' suoi modi, ne' quali sta in ultimo quel concetto. E saran sempre analitici quei giudizj, in cui tali modi conosciuti sono del soggetto affermati. Il Franchi invece ammette come giudizj sintetici quelli appunto, nei quali si fa il rovescio dell'operazione indicata nei giudizj precedenti, quelli cioè in cui si va dalle parti al tutto, si *costruiscono* i concetti. È chiaro come in tal senso i giudizj analitici presuppongono sempre i sintetici.

Più generalmente e non riguardando come giudizj nello stretto senso, o espliciti, questi giudizj sintetici del Franchi, ma solo come sintesi intellettive dello spirito, io mi sono studiato nel mio *Corso* di provare come ogni giudizio, in quanto presuppone una sintesi precedente, è un atto analitico, perchè distingue gli

elementi in quella raccolti, ed è pure un atto sintetico in quanto tien congiunti questi elementi così distinti.

In ogni modo la conclusione riguardo alla distinzione di Kant sarebbe identica. Tutti i giudizj da questa propriamente riguardati, sarebbero pur sempre, sotto il rispetto considerato dal Franchi, essenzialmente analitici, come potrem facilmente convincercene ancora con un breve esame dei due esempi principali dati dallo stesso Kant.

Infatti il giudizio *i corpi sono pesanti*, recato da Kant come esempio di giudizj sintetici, è così analitico come l'altro: *i corpi sono estesi*, recato come esempio di giudizj analitici; giacchè io non potrei formare nè l'uno nè l'altro, se già non pensassi prima nei corpi l'estensione e il peso.

Ma forse un Kantiano, lasciando in disparte l'uso e il valore, che nella Critica ha la distinzione di Kant, e considerandola solo quale viene data nell'*Introduzione* e negli esempi arrecati, potrebbe cercare di difendere in questo modo la dottrina del maestro: Come potete voi affermare qualche cosa di un soggetto, se già non ne aveste un'idea primitiva? Nei giudizj sintetici io congiungo un predicato ad un soggetto; ma questo soggetto io lo debbo in qualche modo avere, e averlo per mezzo di un concetto primitivo; ora negli esempi che io arreco, il concetto primitivo di corpo è appunto: *esteso;* l'affermar che i corpi sono estesi gli è come affermare che i corpi son corpi, è affermare ciò che primitivamente io penso nel corpo. Ora io vengo a scoprire che questi corpi o estesi sono anche pesanti; e affermando ciò faccio quindi una vera sintesi perchè congiungo al concetto di corpo (o di esteso) un altro, che in esso non era contenuto.

A questa difesa che Kant o un Kantiano potrebbe fare della dottrina, non è difficile il rispondere: Anzitutto, come già osserva il Franchi, il giudizio: *i corpi sono estesi,* rimane, anche quando si meni buona la difesa esposta, sperimentale o *a posteriori,* perchè è il senso empirico e non l'intelletto o l'intuito puro, che mi dà i corpi fisici.

Perciò dalla difesa fatta si dovrebbe concludere contro a quello, che esplicitamente e solennemente viene stabilito nella *Critica,* esservi giudizj analitici sperimentali, esser tali cioè tutti i giudizj sperimentali primitivi, mentre sarebbero sintetici tutti gli altri.

La distinzione perderebbe così tutto il valore e il senso che ha nella Critica, poichè in ultimo tanto quei giudizj primi quanto gli altri successivi, si formerebbero nel medesimo modo o almeno collo stesso fondamento, cioè coll'esperienza. E questo è tanto più vero, quando consideriamo, che in molti casi è affatto accidentale, se l'attributo primitivo di un dato concetto sperimentale è l'uno piuttosto che l'altro. Un cieco potrebbe, prima di educare il suo tatto, sorreggere un corpo con un filo, ed avere, almen più chiaramente, il concetto del peso prima di quello dell'estensione dei corpi. — In questi casi non si saprebbe più dire, quali di questi giudizj sperimentali, logicamente considerati, siano analitici e quali sintetici.

Quanto ai giudizj *a priori,* qui sarebbe più facile e più sicuro lo stabilire il concetto primitivo, rispetto al quale, stando alla difesa riportata, tutti i giudizi posteriori sarebbero sintetici. Così sarebbe analitico il giudizio: *il quadrilatero è una figura di quattro lati;* e sintetici tutti i teoremi, che intorno ai quadrilateri la geometria viene svolgendo.

Ora qui la difesa fatta della distinzione kantiana invertirebbe addirittura tutto il problema che Kant si propone nella Critica, e vi confonderebbe ogni cosa. Ed invero non è tanto di questi giudizj posteriori, che Kant cerca la possibilità, quanto appunto di quei giudizi primitivi, che qui si vorrebbero riguardare come analitici. Dati in matematica i concetti primitivi in tanti giudizj analitici intesi nel modo sopraindicato, se ne traggono con varii processi logici tutte le altre proprietà. Ma non è questo evidentemente il lavoro intellettuale, che Kant si proponeva di spiegare. L'esempio di giudizio sintetico puro da lui arrecato e tolto dalla matematica: *7 + 5 è uguale a 12*, lo prova chiarissimamente.

Quindi col problema: *come siano possibili i giudizj sintetici*, Kant doveva intendere: come siano possibili quei giudizj sintetici primitivi indicati dal Franchi, ossia insomma quelle sintesi intellettive, che io ho detto precedere necessariamente ogni esplicito o vero giudizio, e date le quali, questo è, rispetto ad esse, sempre analitico.

Il problema di Kant era dunque, secondo l'interpretazione che qui intendo di esporre, quello stesso del Rosmini intorno all'origine delle nostre idee; quello che già Locke si era chiaramente ed esplicitamente proposto, ma che non aveva potuto risolvere, poichè aveva voluto senz'altro derivare tutte le idee dalle percezioni sensibili, interne o esterne.

Kant, secondo l'interpretazione psicologica, non ha dunque ben formulato il suo problema, ma doveva porlo, come il Franchi appunto vorrebbe, così: Come si possono formare i concetti *a priori*, o meglio, come si formano i concetti *a priori?*

Però, così ridotto il problema, Kant non doveva limitarlo, secondo il Franchi, ai concetti *a priori* ma estenderlo a tutte le sintesi, ossia a tutti i concetti in genere.

Non v'ha dubbio che la sintesi del sensibile non è cosa, la quale di per sè così chiaramente si spieghi, come pretende Kant. Però l'osservazione del Franchi non ha più il medesimo valore e il medesimo senso nell'interpretazione, che noi abbiamo chiamata gnoseologica o critica, e che noi dobbiamo ora esaminare, per giungere ad un'idea più compiuta del vero fine e del problema della Critica.

Secondo il Riehl è un gravissimo errore il credere, che Kant abbia voluto fondare o abbia in qualunque modo fondata la Critica sopra ricerche o dottrine psicologiche. Il Riehl sostiene essere anzi merito principale di Kant quello di aver fatto, al contrario di Locke, una Teorica della conoscenza *(Erkenntnisstheorie)* senza derivarla in alcun modo dalla psicologia; di aver cioè ricercato e determinato l'uso e il valore dei principii supremi del conoscere, come era fine essenziale della sua Critica, senza far dipendere nè l'uno nè l'altro dall'origine dei principii stessi.

Ora anche la distinzione dei giudizj analitici e sintetici, ha un intendimento essenzialmente gnoseologico, e va secondo questo interpretata.

In che modo?

Il lettore mi permetterà, che io dia a questa come alla precedente opinione, ed anche più, uno svolgimento mio proprio e direi ideale, pur tenendo conto delle esplicazioni altrui. La cosa riuscirà più breve, più chiara, più proficua.

Abbiam veduto come Kant nel suo periodo sperimentale non potesse spiegarsi, come dato un fatto,

un altro ne dovesse seguire necessariamente, come posta una qualità, un' altra, ad essa non contraddi-toria, dovesse cessare. Nella Dissertazione del 70 la soluzione è trovata: causa, sostanza, esistenza, ecc. sono i concetti fondamentali dell'*uso reale* dell' intelletto, e da questo vengono applicati così ai sensibili come agli intelligibili. Però in ciò Kant non si spiega chiaramente ed anzi si contraddice addirittura, come in molti punti di quella Dissertazione, giacchè asserisce pure al § 23 che l'uso dell' intelletto rispetto ai sensibili non è che logico. Ma Kant pensava di sfuggire alla contraddizione ammettendo che l'oggetto di un sensibile abbracciato con quei concetti gli diventava un essere in sè, un oggetto reale (1).

Sorgevano qui due gravissimi problemi: Come fa lo spirito a rivolgere l' intelletto ai sensibili, come fa a rivolgerlo agli intelligibili?

Se io esamino le mie cognizioni, io vedo che esse constano essenzialmente di due elementi: materia e forma, che esse cioè constano di certi dati, di un molteplice e di un modo col quale questo molteplice è ordinato, quei dati son ridotti ad unità.

Già nella Dissertazione del 70 aveva detto, che tutta la materia delle nostre cognizioni ci viene dai sensi, e che la cognizione degli intelligibili è puramente simbolica. Ora questa convinzione si determinò e compì in seguito colle considerazioni contenute nella lettera a Marcus Herz. Perchè io possa asserire alcuna cosa intorno a certe realtà, è necessario che ne

(1) Le parole *objectum objectivum*, dette così assolutamente, hanno nella Dissertazione del 70 ancora il valore di oggetto assoluto, oggetto in sè; mentre nella *Critica Gegenstand, gegenständlich* indicano la parvenza, il parvente.

sia io stesso l'autore, oppure che esse siano autrici del mio pensiero, entrino in qualche modo in me. — Ora considerando gl'intelligibili, m'accorgo che nè l'una nè l'altra cosa avviene a loro riguardo: nè io ne sono il produttore, nè essi producono qualche cosa in me di cui io abbia coscienza; essi non fanno su di me alcuna impressione.

Non è dunque possibile altra cognizione se non dei sensibili, i quali facendo impressione su di noi, entrano in qualche modo nel nostro spirito, e sono quindi oggetto di un'intuizione nostra.

Ma basteranno queste intuizioni per sè sole a darci cognizioni? No certamente. Le intuizioni o rappresentazioni sensibili non ci danno per sè alcun giudizio, non sono riferibili ad alcun oggetto. Perchè con esse noi possiamo aver cognizioni, occorre l'uso dell'intelletto, occorre una sintesi dell'intuizione per mezzo di concetti intellettuali.

Ma come non bastano le intuizioni per sè sole a darci cognizioni e sono necessarj i concetti intellettuali, così non bastano questi senza le intuizioni. **Le intuizioni senza concetti sono cieche, i concetti senza intuizioni sono vuoti.** Ecco un principio fondamentale della dottrina gnoseologica di Kant.

Questi concetti e l'intendimento stesso non han dunque valore conoscitivo se non rivolti alle intuizioni, per mezzo delle quali soltanto quei concetti acquistano objettività e realtà.

Ora, secondo l'interpretazione che noi esponiamo, la distinzione dei giudizj sintetici e analitici equivale, nell'uso critico di Kant, a quella di giudizj che son validi per le intuizioni, ossia per gli oggetti, per la realtà, e di giudizj che son tratti da meri concetti e

in questi finiscono, cioè non hanno valore objettivo. — Sarebbero dunque analitici in tal senso tutti i giudizj da noi formati senza alcuna intuizione, o che a questa non potessero in modo veruno riferirsi. Sarebbero invece sintetici tutti i giudizj fondati sulle intuizioni empiriche, perchè dandoci queste oggetti da noi conoscibili, anzi i soli oggetti da noi conoscibili, avrebbero necessariamente per l'origine loro un valore objettivo.

E in ciò si vede la ragione per la quale Kant escluse dalle sue ricerche quella intorno alla legittimità delle sintesi empiriche.

Ma, come vedemmo già, non son possibili secondo lui i giudizj empirici, non è possibile l'esperienza senza elementi universali e necessarî, e perciò dati *a priori* e in qualche modo riferibili agli oggetti delle cognizioni sperimentali. Ora un tal riferimento non può farsi che con giudizj sintetici, i quali dovranno pur essere universali e necessarî, e quindi dati *a priori*.

Ora si capisce perfettamente come *a priori*, cioè indipendentemente da ogni intuizione empirica, noi possiamo formare giudizj tratti da meri concetti, i giudizj analitici, i quali non hanno in sè valore per gli oggetti dati da quelle intuizioni.

Ma come posso io, chiederà Kant, formare *a priori* dei giudizj valevoli per la realtà? cioè: *Come* (si vuol dire: *per qual fondamento*) *posso io, colla sola ragione stabilir regole, principj, per il reale?* Così pone la quistione di Kant il Riehl. Il Paulsen la formola addirittura in termini più generali: *Come sono possibili cognizioni colla pura ragione?* Errore, secondo me, gravissimo, perchè secondo Kant i giudizj *a priori* non

ci danno mai per sè soli una vera e compiuta cognizione, ma solo l'elemento formale, sensibile o intellettivo.

Io non dubito che la questione quale vien posta dal Riehl, sia quella che più propriamente e più direttamente Kant voleva colla sua Critica risolvere, e che il modo col quale egli interpreta la distinzione tra i giudizj analitici e i sintetici sia la più conforme all'uso che Kant fa di questa nella Critica.

Ma d'altra parte non v' ha dubbio che quella distinzione non è più quella stessa dell'Introduzione, quella esplicitamente fatta da Kant, e da lui non meno esplicitamente messa a fondamento della sua Critica.

La conciliazione delle due interpretazioni deve esser possibile, se non vogliamo credere che Kant quasi non intendesse il senso e il valore di una distinzione, su cui Egli tanto insiste, e che tanto innalza.

Vogliamo esaminar due punti di questa dottrina, i quali, mentre sembrano l'uno decider affatto la questione per l'interpretazione gnoseologica e l'altro per la psicologica, ci condurranno forse alla meta desiderata.

Il primo è il seguente:

Vi son giudizj nei quali noi affermiamo l'esistenza degli oggetti. Ora, fin dal 63, Kant riconosce che non si può mai trarre quella dal semplice concetto di questi. Tutti i giudizj esistenziali son dunque essenzialmente sintetici, anzi ci sembrano addirittura il tipo del genere, e son certo i primi che Kant ammise per tali. Ora quel che si dice dei giudizj esistenziali, si deve dire di tutti i giudizj nei quali si fa un riferimento alla realtà. Non si può mai dal concetto per sè trarre che esso abbia valore per la

realtà. Di qui l'interpretazione perfettamente kantiana: i giudizj analitici come tratti da concetti non aver per sè alcun valore reale. Resta dunque solo a vedersi come cioè, per qual fondamento, si possano affermare giudizj sintetici, ossia giudizj valevoli per il reale; e poichè ne' giudizj *a posteriori* non v'è alcun dubbio per Kant, che l'esperienza sia a loro sufficiente e riconosciuto fondamento, rimane la questione soltanto per i giudizj *a priori*.

Ma d'altra parte, osservano gli interpreti psicologici, e qui viene il punto a questi favorevole, Kant dà pur un valore ai giudizj analitici; se questi non accrescono le nostre cognizioni, schiariscono però i i concetti, affermando esplicitamente ciò che in questi è implicitamente contenuto; e se Kant chiama i giudizj sintetici, in contrapposto a questi, giudizj intorno ad oggetti, li dice pure e li riguarda semplicemente come giudizj ampliativi *(Erweitrungsurtheile)*, come giudizj coi quali a un concetto che già possediamo intorno ad una cosa, aggiungiamo, con un sufficiente fondamento, una nuova determinazione. Ora, soggiungono gli interpreti mentovati, con ciò si dà chiaramente ai giudizj sintetici l'ufficio di formare, costruire, produrre i concetti; ed è chiaro, che a noi giunti una volta in possesso di questi, è dato trarre tanti giudizj analitici, quante sono le determinazioni che in quei concetti stessi abbiamo, col pensiero o coll'esperienza, raccolte.

La questione di Kant intorno ai giudizj sintetici *a priori*, si riduce dunque a quella intorno alla formazione dei concetti *a priori*.

Vedremo in seguito, quando tratteremo dei principj fondamentali dell'intendimento, come la distinzione

fatta da Kant tra i giudizj analitici e sintetici possa, rispetto agli analitici, ricevere un significato molto più ristretto, che tuttavia avrebbe nella Critica una grande importanza, ed un'applicazione conforme a' suoi intendimenti. Ma la questione, che si agita qui dalle due interpretazioni, riguarda il valore e il senso generale della distinzione, e l'oggetto proprio e finale della Critica, e noi dobbiamo in ordine a questo risolverla.

Non v'ha dubbio, che la speculazione kantiana aveva essenzialmente di mira quelle sintesi primarie, intese dalla interpretazione psicologica, dalle quali derivano poi analiticamente tutti i veri giudizi o giudizi espliciti; e sebbene, come dicemmo già, il problema essenziale e finale della Critica anche rispetto ad esse sia gnoseologico, pur questo nella stessa dottrina di Kant non si può scindere dalla questione intorno alla genesi logica e psicologica di quelle medesime sintesi.

Ora gli è certo, che Kant comprende amendue le indicate questioni nella domanda: *come sono possibili i giudizi a priori?* Infatti abbiamo veduto, come secondo lui, si prova la possibilità di una cosa, e che è lo stesso, se ne acquista cognizione nel più vero senso di questa parola, quando si trovano e si espongono i fondamenti di quella cosa. Ma dell'*A priori* due erano i fondamenti, che andavano appunto ricercati e ai quali Kant doveva rivolgere ed ha infatti rivolta la Critica: l'uno è il fondamento della sua *validità* ossia della sua *obiettività;* l'altro il fondamento della sua possibilità in istretto senso ossia della sua *esistenza.* Chiameremo generalmente il primo il *fondamento dell'obiettività*, il secondo il *fondamento di derivazione.* La ricerca del primo è lo scopo ultimo finale della Critica, il

secondo è lo scopo immediato, quello intorno a cui la Critica più si diffonde, e che talora ne pare il solo oggetto: del che vedremo la ragione.

Ora delle due interpretazioni mentovate l'una cioè la psicologica corrisponde sino ad un certo punto alla seconda ricerca; quella degli gnoseologi invece alla prima; amendue hanno dunque torto e ragione; ciascuna di esse ci dà una parte sola di Kant, o non considera abbastanza quella che appunto vien messa in rilievo dall'altra interpretazione. Ora senza la distinzione e insieme l'accordo delle due parti del problema non si ha la piena intelligenza della Critica kantiana.

Noi possiamo ritrarre con sicurezza questa distinzione da tutta la dottrina kantiana; ma essa non viene in modo chiaro ed esplicito fatta da Kant. Nella seconda edizione più chiaramente che nella prima egli distingue due specie di ricerche o di spiegazioni (Erörterungen), la *metafisica* e la *trascendentale*. Parleremo in seguito della prima. Ma nella spiegazione trascendentale Kant intende certamente di porre amendue le questioni, che noi abbiamo distinte, le quali per verità sono inseparabilmente unite fra loro, e ci danno insieme la soluzione critica.

Ma che significa propriamente *trascendentale* per Kant?

Questa parola in lui ha tanta importanza, e presso i profani ha preso così erroneamente un significato come di cosa misteriosa e recondita, che non sarà male intendersi chiaramente su di essa. Trascendentale dice Kant una cognizione o una scienza, la quale non si occupa direttamente di oggetti, ma di una nostra maniera di conoscerli, in quanto essa deve esser possi-

bile *a priori*, ossia insomma si occupa della facoltà di conoscere *a priori* gli oggetti e naturalmente della sua validità, de' suoi limiti e delle sue condizioni (1).

La trattazione della questione trascendentale è dunque la trattazione gnoseologica intesa largamente, e quindi l'oggetto proprio ed essenziale della Critica. Perciò egli chiama questa trascendentale, come trascendentale ogni sua parte, trascendentale il suo idealismo, il suo sistema in genere.

Le due ricerche sopra indicate, benchè come vedremo, inseparabili l'una dall'altra, hanno però un processo inverso; quella che prova il fondamento di derivazione è progressiva, l'altra invece regressiva.

Processo progressivo in senso logico intendo qui quello, nel quale si prova una cosa, partendo dal principio stesso, che la fa essere, ossia la si prova col fondamento della sua esistenza; regressivo invece quello, in cui si prova un principio o alcunchè intorno ad esso fondandosi su ciò, che da esso medesimo deriva.

Ora Kant prova la validità dell'*A priori* regressivamente, partendo cioè da ciò, che dall'*A priori*, per una parte, deriva; mentre ne prova la possibilità d'esistenza partendo dal suo fondamento reale.

Noi abbiamo quindi così un circolo singolare, in cui sta propriamente il carattere del metodo kantiano. Abbiamo due ragionamenti, aventi in fondo la stessa

(1) Nella definizione del trascendentale v'è una variante tra la prima e la seconda edizione; la prima dice: «*Ich nenne alle Erkenntniss trascendental, die nicht sowohl mit Gegenständen, sondern mit unseren Begriffen* a priori *von Gegenständen überhaupt beschäftigt.*» La seconda invece: «*sondern mit unserer Erkenntnissart von Gegenständen, sofern diese* a priori *möglich sein soll.*» La variante non è notata, a torto credo io, dal Rosenkranz nella sua edizione: *vedi p. 25;* e l'edizione Kirchmann, *pag. 65.*

materia, e in ciascuno dei quali si ha per principio logico ciò che nell'altro è conseguenza, ed è appunto principio nell'uno in quanto è conseguenza nell'altro. Secondo la mente di Kant provando, che una data cognizione obiettiva deriva da un dato principio, io provo ad un tempo che questo principio ha valore obiettivo (ma solo in quanto è principio necessario di quella cognizione obiettiva). — Ora ciò, della cui validità obiettiva Kant non ha dubbio, è la cognizione empirica; ma la cognizione empirica è un composto, un derivato: han dunque valore obiettivo le altre cognizioni in largo senso, dalle quali l'esperienza necessariamente deriva, e quindi certe sintesi *a priori;* e siccome queste hanno pure i loro principii, da cui necessariamente originano, così, provata questa derivazione, avran pure valore obiettivo quei principii.

L'*A priori* ha dunque valore obiettivo, quando è, e in quanto è, parte integrale, anzi principio immediato o mediato di una cognizione sperimentale.

Ora come può un *A priori* far parte integrale di un' esperienza ed esser principio di essa?

L'esperienza, come già si disse, ed anzi ogni rappresentazione consta di *materia* e di *forma*. Vediam se l'*A priori* può esser l'uno o l'altro di questi elementi.

Secondo Kant non vi può essere e non vi è rappresentazione veruna senza la sintesi di un molteplice: ogni nostro apprendere consiste nel ridurre all'unità una data molteplicità. Ora in questo molteplice, o meglio negli elementi diversi, che lo compongono, sta la materia delle nostre rappresentazioni, nella unità la forma. Questa è dunque ciò, che unifica, ordina il molteplice.

Ma le nostre rappresentazioni sono di due ordini:

intuizioni e cognizioni; nelle une e nelle altre troveremo dunque forma e materia.

La materia dell'intuizione e in genere di tutte le nostre rappresentazioni oggettive, è data secondo Kant dalla sensazione, è un molteplice sentito. Questo molteplice per sè solo non ci dà nessuno oggetto; perchè io mi rappresenti questo, perchè insomma la sensazione diventi *intuizione* (Anschauung), e il molteplice sentito una *parvenza* (Erscheinung), è necessario, che quel molteplice sia ridotto ad unità per mezzo di una forma, la quale sarà la forma del sensibile.

Ma il molteplice sentito, così unificato nell'intuizione, non è ancor conosciuto. Abbiam veduto, come non si ha cognizione senza intuizione e senza concetti. La cognizione consta pure di forma e di materia. Materia della cognizione è lo stesso molteplice sentito, dopochè esso ha già ricevuto la sua forma sensibile: son dunque le parvenze date nelle intuizioni. Ora queste parvenze vengono ordinate e fra loro connesse per mezzo di principj tratti da concetti intellettuali. Questi concetti intellettuali sono dunque la forma della cognizione.

Senza forma sensibile non abbiamo oggetto intuíto, senza forma intellettuale non abbiamo oggetto pensato; e se non abbiamo sensazione, intuito e pensiero insieme non abbiamo oggetto conosciuto, non abbiamo cognizione reale.

La forma è dunque, come la materia, un elemento necessario di tutte le nostre rappresentazioni objettive e reali: senza la forma non vi ha rappresentazione, senza la materia la rappresentazione non ha nulla di reale.

Ora Kant avrà provato, che l'*A priori* ha valore obiettivo dimostrando che esso sia l'uno o l'altro di

quei due elementi necessari di ogni rappresentazione obiettiva e reale.

Abbiam veduto, come le nostre cognizioni contengano e debbano contenere principii universali e necessari, e come questi principii siano stabiliti *a priori*. Ora se Kant proverà, che uno di quegli elementi è in sè universale e necessario, avrà provato che esso e tuttociò, che in esso è contenuto, è pure *a priori*, e che questo *A priori* ha valore objettivo.

La materia non può essere universale e necessaria, perchè non è data *a priori*, ma ci viene dalle cose stesse, o meglio dalle affezioni, che esse producono nel nostro spirito.

Soltanto la forma ci potrà dunque dare principii universali e necessari, essendo universale e necessaria essa medesima per natura sua. Infatti, secondo Kant, la forma non potendo derivare dalle cose, sentite o intuíte, deve originare dal soggetto stesso, consistere cioè in un nostro modo particolare e soggettivo di rappresentarci gli oggetti. Essa è così un elemento essenziale di questi, e per tutti invariabile e identico, come è identica e invariabile la natura soggettiva, da cui essa deriva.

Ma come la forma delle nostre cognizioni reali, così è pur di origine soggettiva l'*A priori;* anzi questo solo per ciò può essere ed è universale e necessario. Dunque l'*A priori* e soltanto l'*A priori* può esser la forma delle nostre cognizioni, ed esso avrà valore reale, obiettivo, appunto quando lo si potrà mostrare come forma di una cognizione reale, come elemento necessario di essa.

La dimostrazione che Kant dà della validità dell'*A priori*, ossia la sua dottrina trascendentale in quanto

mira a trovare il *fondamento dell'objettività*, e così a raggiungere il suo ultimo fine, pare a me, dopo lunga riflessione, si possa ridurre a questo ragionamento o meglio a questa serie di proposizioni, che io riguardo come i **Principii trascendentali supremi** della Critica.

1.° Soltanto l'esperienza, ossia la cognizione dei sensibili, ha valore obiettivo, e quindi han valore obiettivo, ciascuno secondo la natura sua, gli elementi che nell'esperienza si riscontrano.

2.° L'esperienza consta essenzialmente di forma e di materia.

3.° La materia ci viene dalle sensazioni.

4.° La forma non potendo venire dalle sensazioni deve derivare dal soggetto stesso percipiente.

5.° In ogni cognizione e quindi anche nell'esperienza vi sono elementi necessari ed universali.

6.° Ciò che è universale e necessario è stabilito *a priori*.

7.° Non si può stabilire *a priori* e quindi in modo universale e necessario, se non ciò, che è di origine soggettiva.

8.° Soltanto la forma può dunque essere *a priori* e dare all'esperienza l'universale e il necessario.

9.° Tuttociò, che nelle cognizioni sperimentali vi è di universale e di necessario e quindi di *a priori* appartiene alla forma.

10.° L'*a priori*, l'universale e il necessario avrà dunque valore obiettivo, quando è tale in un' esperienza, quando è la forma o deriva dalla forma dell'esperienza.

Si vede, come l'idealismo scenda principalmente e necessariamente dal quarto e dal settimo principio,

che noi a loro luogo esamineremo. Qui essi non vengono considerati se non in quanto concorrono alla soluzione gnoseologica, e per questo rispetto si può riconoscere, come sia erronea la pretesa del Riehl e dell'Hartenstein di riguardare la dottrina gnoseologica di Kant come affatto indipendente da quella intorno all'origine delle idee, mentre invece secondo Kant soltanto ciò che ha origine soggettiva può aver valore necessario ed universale, e soltanto ciò che deriva dalle affezioni dei sensi può dar realtà alle rappresentazioni.

I principii trascendentali, che io ho esposti, e il loro ordine di derivazione, ci faranno riconoscere facilmente, in che stia propriamente il metodo critico inaugurato da Kant.

Il principio, da cui si prendono le mosse è il valore obiettivo dell'esperienza, e la meta a cui si vuol giungere è il giudizio intorno al valore obiettivo dell'*A priori*; e siccome l'esperienza, come dallo stesso ragionamento risulta, è in parte un derivato, un prodotto di quell'*A priori*, così il procedimento generale di Kant è nella prova trascendentale essenzialmente regressivo, perchè si prova il valore di un principio da quello delle conseguenze sue.

Nè questo procedimento è nella *Critica* diverso da quello dei *Prolegomeni*. La *Critica*, come si è detto, dispone la materia sinteticamente, partendo dagli elementi del conoscere e venendo poi ad esaminare le cognizioni stesse; ma, nelle singole spiegazioni trascendentali dell'obiettività di quei principii, essa è pur sempre regressiva; perchè ciò non dipende da un'accidentale ordinazione di parti, ma dalla natura intrinseca e fondamentale del sistema.

Poichè il fondamento ultimo della validità delle nostre cognizioni a priori è il valore obiettivo delle cognizioni sperimentali; ne viene questa conseguenza importantissima e capitale nel sistema, che **L'A priori ha valore objettivò solo in quanto è forma cioè fondamento dell'A posteriori** ossia dell'esperienza stessa (1).

Io mi accordo dunque col Riehl nel riconoscère, che Kant non fonda in ultimo la soluzione trascendentale sulla validità della matematica e della fisica pura, ma sull'esperienza; poichè la validità di quelle scienze è provata dalla validità di questa.

Ma a me non pare come al Riehl, che questa prova sia data con un processo assolutamente sintetico. E d'altra parte è pur certo, che Kant trovando nella validità dell'esperienza un fondamento immediato a quella della matematica e della fisica pura, la validità delle quali egli non aveva mai nel periodo anticritico messa in dubbio (volendo egli allora soltanto spiegarsela) riconosce addirittura nella *Critica*, e più esplicitamente ancora nei *Prolegomeni* la validità di quelle due scienze come un fatto incontestabile. Perciò Kant riguarda come oggetto proprio della Critica il dimostrare di esse la possibilità di derivazione, ossia il ricercare il fondamento della loro esistenza in principii primitivi e più generali, dai quali si debbano trarre i giudizii *a priori*, che esse contengono.

(1) Convien qui ben intenderci intorno ai diversi significati, che in Kant ha la parola *esperienza:* ora vuol dire semplice percezione sensibile, come nel principio solenne, che *ogni cognizione comincia coll'esperienza, ma non deriva tutta da essa,* ora ha il significato comune di *pratica della vita,* ora significa, ed è qui il caso nostro, cognizione o scienza del sensibile nel vero senso della parola, ossia sintesi di esso secondo principii necessari (*Proleg.* § 22).

Il procedimento, col quale si soddisfa a questo cómpito di derivazione è, come già si disse, naturalmente progressivo e sintetico; ma accompagnato dalla riflessione psicologica. E così ancor qui noi conciliamo tra loro opinioni discordi ed esclusive, e quindi inesatte.

Credendosi erroneamente che il procedimento sintetico o progressivo escluda per ciò stesso l'osservazione sperimentale e psicologica, si pretende, che il processo, col quale Kant cerca provare la possibilità della matematica e della fisica pura, consiste solo in un processo logico e deduttivo, senza alcun concorso della psicologia. — Ciò è falso.

Il processo logico è bensì necessario per provare la derivazione di date cognizioni *a priori* dai loro principii; ma non basta. Avendo noi uno scopo non propriamente materiale ossia riguardante il contenuto stesso o l'oggetto di quelle cognizioni, ma uno scopo formale e critico, riguardante cioè quelle cognizioni stesse come tali e il loro valore obiettivo, la nostra deduzione deve essere perennemente accompagnata da un' osservazione e da uno studio psicologico. Un geometra, stabilite le sue definizioni e i suoi assiomi, ne vien traendo tutti i teoremi e i corollari con una serie di ragionamenti, i quali sono rivolti del tutto agli oggetti e non al soggetto ragionante. Ma il Critico trascendentale più degli oggetti vuol considerare direttamente lo stesso soggetto, e riconoscere come e da quali principii egli necessariamente vien traendo le cognizioni degli oggetti stessi. Il Critico insomma non deve tanto fare di quelle cognizioni una derivazione logica, quanto una derivazione o genesi psicologica, mostrare cioè, come esse si possano formare solo con quei principii.

Provata la derivazione delle cognizioni *a priori* (matematiche o fisiche) dai loro principii, è, secondo il circolo da noi spiegato e come s'è già detto, provata ad un tempo la validità obiettiva di questi principii, e così è compiuto il lavoro trascendentale.

Ma al cómpito trascendentale Kant vuol far precedere la spiegazione metafisica, alla quale abbiamo già più addietro accennato. Per questa Kant intende una spiegazione, la quale ci mostra un concetto come dato *a priori*.

Questa definizione e questa distinzione noi le troviamo così esplicite solo nella seconda edizione, là dove si discorre dello spazio (*Est. sez.* 2ª § 2) (1).

Ma l'*A priori* è di due specie: analitico e sintetico. L'*A priori* analitico non è che l'esplicazione di un dato concetto, per sè non riferentesi alla realtà; l'*A priori sintetico* si riferisce invece al reale, è sintetico appunto perchè congiunge elementi in modo valido obiettivamente e non per i nostri soli concetti. Soltanto l'*A priori* sintetico ci dà vere cognizioni, e di esso solo Kant intende qui trattare. Abbiam veduto parecchie volte, come secondo Kant soltanto l'*A priori* possa essere universale e necessario. Kant avrà dunque provato, che una data rappresentazione, o come egli in senso largo si esprime, un dato concetto è *a priori*, quando avrà provato che esso è universale e necessario.

Come fa Kant a scoprire e a provare quest'universale e necessario, e quindi l'*A priori?*

Intorno alla via da Kant seguíta nel soddisfare questo cómpito, molte e diverse furono le opinioni dei

(1) Essa manca affatto nell'edizione di Rosenkranz; v. le edizioni di Hartenstein e Kirchmann.

critici e degli storici kantiani, le quali sono assai bene esposte e dilucidate dal Bona Meyer nel suo bel lavoro intorno alla Psicologia di Kant.

Come risultato del suo esame, sostiene il Meyer, che Kant non poteva scoprire l'*A priori* se non per mezzo dell' osservazione interna *(reflectirende Selbstbeobachtung)*. Ed io pure credo che senza l'ajuto di questa non sarebbe stato possibile a Kant raggiungere l'intento suo, benchè io non dubiti col Riehl, che egli volesse rendersi indipendente da ogni ricerca psicologica.

Nel § II della sua introduzione (2ª ediz.) Kant insegna, che necessità e universalità sono fra loro inseparabili e si presuppongono a vicenda; quindi consiglia di servirsi or dell'uno or dell' altro criterio, secondo i casi, perchè ciascuno da solo è infallibile.

Ma come si può egli mai riconoscere, che un concetto e quindi un principio è in sè assolutamente universale, se non lo si riconosce come necessario? L'universalità assoluta può dai casi particolari e quindi *a posteriori* venir sospettata, non si può dimostrar mai direttamente nè *a priori*, nè *a posteriori*; essa deve derivare dalla necessità. Ora checchè ne dica il Riehl, la necessità obiettiva di una rappresentazione qualsiasi, di un concetto, di un giudizio, si appoggia in ultimo e riduce addirittura ad una necessità subjettiva, che solo la coscienza può scoprirci. Così per esempio per dimostrar direttamente l'universalità del giudizio, che i tre angoli di un triangolo sono uguali a 2 *R.*, io dovrei dimostrarlo vero in ciascuno di tutti i triangoli possibili: il che non si raggiungerà mai. Per provare l'universalità di questo giudizio io debbo dunque dimostrarne la necessità: il che io ottengo pro-

vando, che esso deriva necessariamente da principj indimostrabili, ma evidenti per sè, cioè che il nostro spirito accetta per immediata necessità. Ora quest'immediata necessità si sente e si scopre in noi stessi per mezzo dell'interna coscienza. E senza questa nessun esame obiettivo ce la farà mai riconoscere. Lo stesso ragionamento non ci farebbe ammettere la necessità di una conseguenza, se lo spirito non percepisse prima immediatamente la necessità dei rapporti, che legano l'un coll'altro i principj, su cui quella proposizione è fondata.

Descritti ed esaminati colla chiarezza e precisione maggiore, che a me fu possibile, i diversi procedimenti logici di Kant, ci verrà dato di farci un'idea compiuta ed esatta del metodo generale della Critica, e spiegarci ad un tempo facilmente le grandi discrepanze manifestatesi intorno ad esso anche tra critici valentissimi, e specialmente fra i Tedeschi. Questi hanno un gusto particolare a' discutere anche dove non ci sarebbe di che, ma qui ne hanno troppa ragione.

A chi legge la *Critica* anche con viva attenzione e con mente avvezza a tai cibi forti, per poco non viene il capogiro in quell'intreccio di prove, di spiegazioni metafisiche e trascendentali, deduzioni, prove di diritto e prove di fatto, ecc. Per qualche tempo temetti di non trovare il filo d'Arianna ad uscire da un tal labirinto; gli stessi libri migliori intorno a Kant, che io andavo scorrendo, mi confondevano maggiormente le idee colla loro discordanza. — Ora se io non m'illudo, e la fatica durata non mi dà troppa presunzione, a me pare d'aver raggiunta la meta de' miei sforzi e di aver chiara in mente l'idea del me-

todo e dei procedimenti kantiani, almen nel loro carattere generale e nel loro intimo nesso, giacchè nei particolari non ogni difficoltà è risoluta.

La chiave di tutto sta in quel circolo tra i due processi inversi della prova trascendentale. Se non s'intende quel circolo, non s'intende Kant. Questo circolo o più esattamente il passaggio dal procedimento progressivo al regressivo e quindi alla validità dell'*A priori*, è legittimato da una serie di principii trascendentali, che noi abbiamo esposti, principii, dai quali, come vedremo, scende necessariamente insieme alla soluzione critica o trascendentale, l'idealismo kantiano.

Riconosciuti questi principii la spiegazione trascendentale e la metafisica ne costituiscono in ultimo una sola. E infatti soltanto nella seconda edizione, come si è veduto, le due spiegazioni vengono fra loro esplicitamente distinte. Esse erano dunque una sola nel concetto primitivo di Kant; e per vero amendue hanno il medesimo procedimento, e conducono allo stesso risultato. La prova trascendentale di un concetto, scrive Kant nella seconda edizione, è quella, in cui si mostra che un dato ordine di cognizioni *a priori* deriva e può derivare soltanto da quel concetto (*Est. sez.* 2ª, § 3); e la prova metafisica è quella, che mostra che queste cognizioni sono *a priori;* ma per far ciò essa deve mostrare che sono universali e necessarie. Ma le cognizioni universali e necessarie sono quelle appunto da cui altre cognizioni derivano. La prova trascendentale non sarebbe dunque in istretto senso, che la ricerca di ciò che è universale e necessario in altre cognizioni già riconosciute come universali e necessarie. L'operazione e il suo scopo son

dunque gli stessi: coll'ajuto della riflessione psicologica e colla deduzione riconoscendo che l'esperienza deriva (quanto alla forma) da certe sintesi *a priori*, e che queste sintesi alla loro volta derivano da certi principii, concludo alla validità obiettiva di quelle sintesi e di questi principii: nello stesso tempo che ho trovato il fondamento di derivazione e la genesi dell'esperienza e delle sintesi *a priori*. — La spiegazione metafisica diventa dunque trascendentale, quando parte dall'esperienza (valida obiettivamente) e giunge ai principii puri supremi, e da essi può quindi ridiscendere a tutti i loro derivati.

Da questo metodo generale della Critica si può facilmente scorgere quale sia l'indole vera del sistema kantiano, e quanto sia erronea l'asserzione di coloro i quali senz'altro lo riguardano come un assoluto razionalismo. Per lui anzi non si ha cognizione del reale se non per mezzo dell'esperienza; e benchè questa contenga necessariamente degli elementi *a priori*, tuttavia questi non hanno teoricamente alcun valore se non in quanto sono rivolti all'esperienza, da questa traendo la loro forza e la loro prova obiettiva; giacchè ciò che si stabilisce *a priori* non è obiettivo, se non è l'universale e il necessario delle nostre cognizioni sperimentali.

La Critica però non si occupa di tutte le cognizioni *a priori*, e neppur si propone di fare un proprio e diretto esame e porgere quindi un sistema dei principii fondamentali di quelle cognizioni. Questo cómpito viene da Kant assegnato alla *filosofia trascendentale*; la Critica invece deve nell'esame di quei principii limitarsi a ciò che è necessario per dare un giudizio intorno al loro valore obiettivo. Perciò essa ci

dà un' idea compiuta della filosofia trascendentale, ma non è ancora questa scienza stessa.

Ma in quale specie di *A priori* entrano questi principii fondamentali, di cui Kant vuole propriamente trattare nella Critica?

Abbiam veduto, come Kant distingua due specie di *A priori*, *A priori* puro e *A priori* misto. Ora secondo lui la critica non si deve occupare che di ciò che è assolutamente sciolto da ogni dato sperimentale. Siccome la forma è quella sola, secondo Kant, per la quale si rende possibile al nostro spirito di aver oggetti, di rappresentarsi e di pensare qualche cosa, così questa forma non può contenere nulla, che sia derivato dall'esperienza.

Perciò, dic'egli, la Critica della Ragion pura è critica della ragione meramente speculativa e teoretica; e lascia in disparte i principj morali, i quali, come già si è veduto, contengono sempre qualche cosa di empirico.

Benchè noi abbiam difesa la distinzione fatta da Kant dell' *A priori* puro e dell' *A priori* misto, non possiamo approvare, che egli su di essa fondi quasi la distinzione della Ragion pura dalla Ragion pratica, tanto più che egli stesso ammette un *A priori* misto, che non è pratico, ma è affatto teoretico, come è il principio stesso da lui recato ad esempio: *ogni mutazione avviene per una causa.*

Ma v'ha di più: Ha egli realmente Kant escluso ogni *A priori* misto dalla sua trattazione? Quanto all'*A priori* pratico ciò non è dubbio, e vedremo anzi in seguito la profonda distinzione, che fra il Pratico e il Teoretico Kant ha stabilito; ma quanto all'*A priori* misto teoretico è invece indubitato il contrario. Non

entra infatti nella sua trattazione il principio ora riportato intorno alla causa? E non sono *a priori* miste, nel senso stesso di Kant, tutte le analogie dell'esperienza?

E noi aggiungiamo, che egli non poteva e non doveva fare altrimenti; e se Kant di ciò non si rese conto, questo dipese da ciò, che egli stesso non approfondì bene e non ischiarì del tutto il suo concetto importantissimo e verissimo dell'*A priori* misto.

Stabilito senz'altro, che ciò che è *a priori* deve pur essere di origine del tutto subiettiva, e che in quello, per sè solo, già è contenuta la forma delle nostre cognizioni, egli ne doveva concludere, che questa si può conoscere ed abbracciare da sè, anche sciolta da ogni legame colla materia e con qualsiasi dato empirico, e che si possono da essa trarre i principj universali e necessari, valevoli quindi per gli oggetti. Noi vedremo invece in seguito, parlando delle diverse forme pure ammesse da Kant, come nessuna di queste abbia una tale origine assolutamente soggettiva, e come le forme intellettuali, sulle quali è fondata la cognizione sperimentale, non si possano sceverare assolutamente da ogni dato sensibile.

Dalle diverse forme della facoltà rappresentativa si trae la divisione generale della Critica; e queste forme corrispondono a diverse scienze.

Per ben comprendere però questa distinzione e la corrispondente divisione delle diverse parti della Dottrina trascendentale, ci dobbiamo render chiara in mente la terminalogia psicologica di Kant, terminalogia, che egli spiega qua e là nella sua opera, ma che cerca di esporre sistematicamente solo nel 1° libro sez. 1ª della *Dialettica* (*pag. 258*). Sgraziatamente

però Kant non è nella sua opera molto fedele alla sua terminologia, generando così nella mente del lettore non poche e non lievi confusioni. In quel luogo dunque Kant stabilisce come primo genere degli atti percettivi la rappresentazione (*Vorstellung*); sotto di essa viene la rappresentazione con coscienza o la percezione (*Perception*); sotto di questa stanno: la sensazione (come semplice modificazione del soggetto: *Empfindung*) e la cognizione (percezione obiettiva, *Erkenntniss*) (1). La cognizione è intuizione (*Anschauung*) o concetto (*Begriff*). L'intuizione si riferisce direttamente ad un oggetto ed è singolare, il concetto indirettamente per mezzo di un predicato, che può esser comune a più cose. Il concetto è poi empirico o puro (*rein*), un concetto puro che ha origine soltanto dall'intelletto, non dal senso puro, si dice nozione (*Notio*). Un concetto tratto da mere nozioni, e trascendente ogni esperienza, si dice concetto razionale o idea (*Vernunftbegriff oder Idee*) (2).

Da questa distinzione terminologica degli atti deriva quella delle facoltà. Come si è veduto le cognizioni constano essenzialmente di due diversi elementi: intuizioni e concetti. Due saranno dunque anzitutto le facoltà dello spirito: il senso (*Sinnlichkeit*) che in-

(1) Per solito però Kant prende la parola cognizione in un senso molto più ristretto, come rappresentazione, che non solo è oggettiva, ma di cui si può provare l'obiettività ossia la possibilità, una rappresentazione obiettiva quindi secondo principj intellettivi. In questo senso egli dice, che la cognizione comincia coll'esperienza ma non deriva tutta da essa; e nel medesimo senso viene da me usata, sempre quando non vi sia una particolare indicazione.

(2) Anche della parola *Begriff* (concetto) Kant fa nella Critica un uso incerto. Così talora significa per lui ogni rappresentazione pura e fondamentale, sia pure un'intuizione: e in questo senso Kant chiama concetti anche lo spazio e il tempo; in altri casi concetti assolutamente parlando sono le categorie dell'intelletto.

tuisce, l'intelletto (*Verstand*) che pensa ossia riduce ad unità le intuizioni per mezzo di concetti. — Il senso è, secondo Kant, la facoltà di ricevere impressioni e di aver quindi, per loro mezzo, rappresentazioni. Ma rappresentazioni non sono possibili senza una forma data dallo stesso senso, senza un intùito universale e necessario, un intùito puro. La Critica non occupandosi che della validità e possibilità dei principj puri del conoscere, non si occuperà quindi rispetto al senso che delle sue intuizioni pure, ossia delle forme del sensibile, ricercandone il valore obiettivo.

Come il senso è *ricettività* (Receptivität), così l'intelletto vien pur definito da Kant la facoltà di produrre cognizioni da sè, ossia *la spontaneità della cognizione*. — Una tal definizione è evidentemente troppo ampia e confonderebbe l'intelletto colla ragione. L'intelletto nel suo vero stretto significato sarà, come lo dice sovente Kant, la facoltà del giudicare, ossia di pensare i sensibili, di applicare alle intuizioni i concetti puri; dalla quale applicazione soltanto si possono avere i concetti empirici, cognizione o esperienza nel loro senso più stretto e più elevato. In questi concetti puri starà l'elemento formale e quindi puro della nostra attività intellettiva; essi formano, dice Kant talora, lo stesso intelletto, e di essi o direttamente della loro validità dovrà trattare la Critica.

Come il senso è la facoltà delle intuizioni, e l'intelletto è la facoltà dei concetti in istretto senso, la ragione (*Vernunft*) è, secondo Kant, la facoltà delle idee ossia dei concetti razionali. — Però nella Critica anche la *ragione* prende talora un significato più ampio e viene a comprendere in parte anche l'intelletto e perfino il senso, poichè nell'*Introduzione ge-*

nerale Kant la dice *la facoltà che porge tutti i principj a priori*, e chiama perciò **Ragion pura** la facoltà, *che contiene i principj puri.* — È chiaro anzi, come nel titolo dell'opera la *ragione* abbia appunto questo senso generale, e *Critica della ragion pura* significhi Critica (trascendentale) di tutti i principj puri e quindi anche delle forme sensibili e intellettive.

Però specialmente nell'introduzione alla *Dialettica* la ragione prende il suo senso più determinato e più ristretto; giacchè sebbene venga chiamata ancora la facoltà dei *principj*, pur si dà a questa parola un senso diverso da quello indicato nell'*Introduzione generale*, intendendosi cioè con essa non più qualunque elemento o giudizio generale *a priori*, ma una *cognizione sintetica tratta da concetti.* In questo senso mentre l'intelletto è la facoltà, che unifica colle sue regole le parvenze, la ragione è la facoltà, che *unifica le regole stesse intellettive sotto principj.* La ragione cerca dunque l'Assoluto, e perciò da Kant vien pur detta la facoltà di questo, volendo essa trovare le condizioni compiute unificatrici di tutta l'esperienza.

Da questa divisione degli atti e delle facoltà rappresentative sarà facile comprendere la divisione della *Critica.*

Kant la distingue anzitutto in due parti generalissime: *Dottrina degli elementi o dei principj* (Elementarlehre) e *Dottrina del metodo* (Methodenlehre).

Questi elementi essendo i principj o i fondamenti formali, la Dottrina elementare conterrà anzitutto la Dottrina degli elementi formali sensibili ossia delle intuizioni pure, la quale nella *Critica* prende il nome di *Estetica trascendentale*, e corrisponde nei *Prolegomeni* alla trattazione della questione: *Come è possi-*

bile la matematica? La seconda parte della Dottrina elementare tratta degli elementi formali dell'intelletto in genere ossia dell'uso dei concetti e dicesi *Logica trascendentale*. La Logica trascendentale si divide in due altre parti: *Analitica trascendentale e Dialettica trascendentale:* la prima tratta dell'intelletto in istretto senso, ossia dell'uso dei concetti nelle intuizioni, rivolto quindi a formare cognizioni sintetiche aventi per loro essenziale oggetto i sensibili. Quest'uso vien detto da Kant **immanente**. — La *Dialettica* invece tratta della ragione in istretto senso, ossia dell'uso trascendente dei concetti intellettuali: intendendo Kant per **trascendente** l'uso di questi oltre i limiti di ogni esperienza possibile, uso, al quale siamo spinti necessariamente dalla nostra natura stessa. All'*Analitica* corrisponde nei *Prolegomeni* la trattazione intorno alla possibilità della fisica pura, alla *Dialettica* quella invece intorno alla possibilità della metafisica come disposizione e come scienza.

Il risultato della prima è positivo; anzi, come si disse, Kant riconosce sin dal principio la validità della matematica e della fisica pura, e solo vuole spiegarsi l'una e l'altra dai loro principj, provando anche così il valore obiettivo di questi.

Della metafisica invece non si tratta solo di spiegare la possibilità, ma di vedere se essa sia possibile; poichè mentre la matematica e la fisica esistono senza dubbio, sono un fatto innegabile, della metafisica aveva già detto nel 63, che non ne esisteva ancor nessuna. Spetta ad ogni modo alla Critica il risolver la questione se la metafisica sia possibile o no, e anche lo spiegare la tendenza invincibile degli uomini ad essa. Siccome la risposta alla prima questione è

negativa, così Kant chiama la Dialettica la *Logica della Apparenza* (die Logick des Scheins) mentre l'Analitica vien detta la *Logica della Verità*.

Noi seguiremo lo svolgimento della dottrina di Kant secondo l'ordine progressivo, che abbiamo indicato; però come le parti sono molto diversamente proporzionate fra loro, così noi dividiamo la materia nei capitoli, che seguono, in modo non del tutto conforme alle spartizioni fatte da Kant, ma come ci parve più conveniente per la migliore intelligenza e comprensione della dottrina, e più comodo e più adatto per la trattazione.

CAPO SESTO.

Segue La Ragion pura. — II. L'Estetica trascendentale e l'idealismo di Kant.

§ 1. Dello spazio e del tempo.

1. Come abbiamo dimostrato nel capo precedente, lo scopo essenziale e diretto della Critica è gnoseologico. Kant, scosso dallo scetticismo di Hume, da una parte aveva riconosciuto che non si dà cognizione senza elementi universali e necessari e quindi *a priori*, e dall'altra non vedeva, come elementi *a priori* e quindi dàti dal soggetto stesso, potessero avere un valore objettivo. Il termine medio, che doveva nella mente di Kant provare la objettività dell'*A priori*, era il concetto di forma: è un presupposto fondamentale della Critica di Kant, presupposto il quale deriva dall'esplicazione anteriore del suo pensiero, che la materia del conoscere viene tutta dalle sensazioni. L'*A priori* non potrà dunque avere valore objettivo se non in quanto sarà forma di questa materia venuta dai sensi, ossia dall'*A posteriori*.

Ecco il grande principio, che secondo me spiega il metodo di Kant. Per vedere dunque qual'è l'*A priori* che ha valore objettivo, convien cercare la forma delle nostre rappresentazioni. E come queste

sono di due ordini, cioè intuizioni e cognizioni, avremo pure forma dell'intuire e forma del conoscere.

Qual'è l'intuizione dell'uomo? L'uomo non ha che un'intuizione sensibile, secondo Kant; la forma del nostro intuire sarà dunque una forma dell'intuire sensibile. Come scopriremo questa forma? Nel capitolo precedente abbiamo cercato di provare che Kant, sia nella *Critica*, sia nei *Prolegomeni*, non può far a meno della riflessione psicologica per iscoprire l'*A priori* nelle nostre rappresentazioni in genere e quindi anche nelle intuizioni sensibili.

La forma è ciò, per cui il molteplice sentito viene ridotto ad unità. La forma delle nostre intuizioni sensibili sarà dunque ciò che riduce ad unità meramente intuitiva le sensazioni e non potrà quindi essere alla sua volta sensazione, ma ci sarà necessariamente data *a priori*.

Per trovare la forma ossia gli elementi *a priori* della sensibilità dovremo dunque: 1° isolare le nostre percezioni da tuttociò che in esse pensa l'intendimento in modo da riguardarvi soltanto l'intuizione empirica; 2° togliere da questa tuttociò che viene dalla sensazione, e così avere l'elemento puro, la *sensibilità a priori*. — Ma le nostre percezioni si distinguono in due grandi classi: percezioni sensibili esterne e percezioni sensibili interne. Ora trattando le une e le altre nel modo indicato, verremo a riconoscere che il principio per cui si ordinano e si riducono ad unità le prime, è lo spazio, e che il principio, per cui si unificano le seconde, è il tempo.

Lo spazio è dunque la forma del senso esterno; il tempo la forma del senso interno, e indirettamente anche dell'esterno, in quanto tutte le percezioni sen-

sibili esterne sono pure fenomeni interni, e quindi vengono alla loro volta, e come tali, internamente intuite.

La prima parte della dottrina elementare della Critica diventa così dottrina dello spazio e del tempo.

2. Sebbene Kant faccia ne' suoi libri critici teoretici un grande sforzo di dimostrazioni e di distinzioni, tuttavia non gli riuscì di dare alla teoria sua un ordinamento sicuro ed un'esposizione chiara e precisa. Egli infatti mutò questa ogni qualvolta vi pose mano, e così ne abbiamo quattro diverse: la 1ª nella Dissertazione inaugurale; la 2ª nella prima edizione della *Critica;* la 3ª nei *Prolegomeni;* la 4ª nella seconda edizione della *Critica.*

Nella Dissertazione inaugurale del 70, Kant non fa alcuna distinzione di dimostrazioni o spiegazioni metafisiche o trascendentali. Dopo aver affermato che tempo e spazio sono le forme del mondo sensibile, ossia del *mondo come fenomeno,* Kant lo prova distintamente per l'uno e per l'altro coll'enumerarne le proprietà; e cominciando dal tempo stabilisce le seguenti *sette* proposizioni, fra loro concatenate:

1° L'idea (1) del tempo non nasce, ma è supposta dai sensi.

2° È un'idea singolare, quindi non è un concetto nello stretto senso della parola; infatti si pone ogni reale nel tempo e non sotto di esso come sotto un concetto generale.

3° L' idea del tempo essendo un' idea singolare e non derivabile dai sensi è necessariamente un'intuizione e un'intuizione pura.

(1) Kant usa promiscuamente nella Dissertazione le parole *repræsentatio, idea, conceptus,* e le attribuisce tutte e tre al tempo e allo spazio.

4° Il tempo è una quantità continua, e il principio delle leggi del continuo nelle mutazioni dell'universo.

5° Il tempo non è nulla di oggettivo e reale, *nec substantia, nec accidens, nec relatio*, ma condizione soggettiva, per cui si ordina il sensìbile.

6° Quantunque il tempo sia ente immaginario, tuttavia è concetto verissimo, in quanto in esso debbono ordinarsi tutti gli oggetti sensibili.

7° Il tempo è dunque principio formale, assolutamente primo del mondo sensibile.

Dopo aver enumerate così le proprietà dell'*idea* del tempo, Kant viene nella Dissertazione a determinare quelle dello spazio, le quali, sebbene ridotte a cinque, sono in fine identiche a quelle del tempo, perchè delle due tralasciate, che sono la quarta e la sesta, Kant espone quella in una nota, soggiungendo che non ne dà la dimostrazione, perchè troppo facile; e quanto alla sesta essa è così chiaramente compresa nella quinta e nella settima, che Kant non doveva enumerarla distintamente neppur riguardo al tempo.

Nella prima e nella seconda edizione della *Critica*, Kant comincia la sua trattazione non più dal tempo ma dallo spazio, e distingue le proprietà dell' una e dell'altra forma in due parti, nella prima delle quali enumera le proprietà fondamentali, nella seconda quelle derivate, o meglio le conclusioni che da quelle proprietà fondamentali si traggono. Nella seconda edizione poi la prima parte si suddivide in due spiegazioni, delle quali l'una, ossia la spiegazione metafisica, considera e prova, che il tempo e lo spazio sono intuizioni pure; l'altra, ossia la spiegazione trascendentale, che solamente dal tempo e dallo spazio ri-

guardati come intuizioni pure, si possono derivare certe cognizioni *a priori* e si ha quindi la spiegazione della possibilità di queste.

I *Prolegomeni* seguono, apparentemente, un processo affatto diverso. Essi pongono il problema della possibilità della matematica e giungono così, analiticamente, come lo stesso Kant diceva, a stabilire le proprietà, ossia la vera natura dello spazio e del tempo.

3. Ora si chiede: Come dovette sorgere propriamente nel pensiero di Kant la sua originale teoria del tempo e dello spazio, e quali sono le proposizioni fondamentali di questa, e in qual modo Kant le ha provate o ha inteso più rigorosamente di provarle?

Noi abbiamo veduto nei capitoli precedenti, come la mente di Kant per tutto il periodo anticritico fosse vivamente occupata dalla questione riguardante la natura dello spazio, e come nel 68 finisse per abbandonare intieramente la dottrina leibniziana, riguardando lo spazio come qualche cosa di primitivo e di fondamentale, benchè ancora reale.

Ma con ciò non tutte le difficoltà erano risolute; se egli riguardando lo spazio come fondamentale nelle percezioni delle cose sensibili esterne si spiegava queste, non giungeva poi a concepire e spiegarsi la realtà di quest' oggetto, come dell' altro suo compagno, il tempo. Che sono mai codesti oggetti, se esistono in sè stessi? sono relazioni?: no; sostanze?: nemmeno; qualità degli oggetti?: meno ancora. — Sono oggetti singolari, e tuttavia il reale è tutto in essi compreso, le loro parti non sono specie o determinazioni di un concetto generale, ma sono limitazioni. — Come si distrigano tante difficoltà?: — Ponendo, che tempo e

spazio non esistano in sè, ma siano solamente condizioni soggettive, per le quali il molteplice sentito vien ridotto ad unità, come forme soggettive del sensibile; e non dico forme semplicemente, perchè, come si è veduto nel Capo quarto, Kant non istabilì primitivamente, che ogni forma ed ogni elemento *a priori* fosse soggettivo. A Kant s'affacciò dunque dapprima la soggettività del tempo e dello spazio come un'ipotesi, la quale doveva liberarlo da gravi difficoltà, che da parecchi anni travagliavano il suo pensiero filosofico.

Versato profondamente nelle scienze naturali e specialmente nell'astronomia, Kant dovette più volte aver riflettuto sulla grande e fecondissima riforma, che il sistema copernicano aveva prodotto nella scienza degli astri; e forse questa riflessione fu quella, che dapprima gli fece balenare nella mente l'idea di tentare nella filosofia una rivoluzione analoga, benchè, in origine, limitata al mondo dei sensi. Son certo che coloro, i quali sogliono veder nella storia e specie in quella dei fatti filosofici un'esplicazione fatale e necessaria, si scandalizzeranno non poco di questa mia considerazione. Ciò non mi sgomenta nè me la fa tenere per meno vera. So benissimo anch'io, che le dottrine filosofiche si vengono svolgendo in modo, che l'una non è possibile, se il pensiero umano non è passato per certe altre, se insomma esso non è giunto a quel certo grado di riflessione e non si trova in certe condizioni. Ma questo grado, queste condizioni, se rendono *possibile* una filosofia, non la fanno *necessaria*. Noi stessi nell'esporre le precedenze della Critica kantiana, non solo negli altri filosofi ma in Kant stesso, abbiamo inteso far conoscere, in che modo

quella potesse naturalmente sorgere nella mente di questo, non già che ciò dovesse *necessariamente* accadere in lui o in altri. — Lasciam dunque a codesti profeti di ciò che è già avvenuto, le abbaglianti ma illusorie dimostrazioni, colle quali si studieranno provare, che Kant doveva *necessariamente* venire a codesto subjettivismo del tempo e dello spazio, che questo era un *momento* necessario dello sviluppo dell'umano pensiero, ecc. Noi invece persistiamo a credere, che anche nella produzione delle dottrine filosofiche hanno la loro parte le condizioni individuali del filosofo, il suo carattere, certi studi particolari da lui fatti, infine la felicità di un momento, un lampo della mente, cui nessun precedente può mostrar come necessario. Anzi, sono codesti lampi della mente le gioje più grandi del pensatore, il quale in essi si sente quasi trasumanato, si sente vero ministro di Dio e dell'Eterna Verità. Uno di questi momenti felici dovette certo aver goduto Kant, quando per la prima volta gli si affacciò alla mente l'idea, che tempo e spazio fossero concetti meramente soggettivi. Il suo pensiero sarà corso rapidamente ai molteplici problemi, che con quella nuova idea gli saranno parsi, quasi per incanto, ricevere una insperata soluzione: — Provata certo, e luminosamente, l'apoditticità della matematica e di tutti i suoi principii; sciolte le difficoltà intorno al vuoto e quelle in genere derivanti dalla Fisica matematica, che lo avevano occupato sin da' suoi primissimi scritti; sciolte le contraddizioni metafisiche derivanti dalla infinità del tempo e dello spazio e dall'infinita divisione della materia, tolte le difficoltà riguardanti l'esistenza di un mondo noumenico; ed infine spiegata l'anomalia, per la quale il tempo e lo

spazio non si possono annoverare in alcuna delle categorie universali degli oggetti, non fra le sostanze, non fra i modi, non fra le relazioni.

Kant dunque, a mio credere, riguardò dapprima la idealità dello spazio e del tempo come un'ipotesi, che dava la soluzione di molti problemi; e per ultimo fattosi convinto, che essa fosse l'unica ipotesi possibile a scioglierli, si studiò, sia nella Dissertazione inaugurale, sia nella *Critica*, di darne una dimostrazione diretta e progressiva, mentre nei *Prolegomeni* conservò il procedimento analitico e primitivo, perchè in questi volendo egli essere popolare e quindi più facile che nella *Dissertazione* e nella *Critica*, non si angustiò, come in queste, intorno a dimostrazioni scientifiche e rigorose, ma vi sviluppò il suo pensiero in modo più libero e più spontaneo.

Ma qualunque sia la strada per la quale giunse Kant alla sua teoria, noi dobbiamo ora chiaramente esporre le tesi o le proposizioni principali, di cui essa consta, e le prove che Kant ne diede esplicitamente, o che dal suo pensiero, quale nella sua esposizione si rivela, potrebbero venir raccolte. Solo facendo così noi potremo poi recare sulla teoria stessa un conveniente e fondato giudizio.

4. Abbiam detto nel capitolo precedente, che il fine ultimo della *Critica* era gnoseologico, voglio dire quello di provare la validità di certi giudizi *a priori*. Tuttavia, non sarebbe giusto il credere, che questo sia l'unico fine, e che specialmente nella Dissertazione del 70 Kant non fosse preoccupato anche dalle difficoltà metafisiche e matematiche, che nell'idea dello spazio egli era via via venuto scoprendo. Per isciogliere il problema gnoseologico e rimovere tutte co-

deste difficoltà, Kant si proponeva nella Dissertazione e nell'*Estetica* di provare essenzialmente queste sei proposizioni:

1° Lo spazio e il tempo sono il fondamento e quindi il presupposto di tutte le nostre percezioni sensibili.

2° Lo spazio e il tempo sono forme della nostra sensibilità.

3° Sono intuizioni.

4° Sono intuizioni pure o affatto *a priori.*

5° Sono forme soggettive.

6° Soltanto considerando il tempo e lo spazio, nel modo indicato dalle cinque precedenti proposizioni puossi fondare l'apoditticità di certi giudizi sintetici, voglio dire, dei giudizi matematici.

Si vede chiaramente come Kant nel provare la prima proposizione, prova pure una parte della quarta, cioè, che il tempo e lo spazio ci sono dati *a priori.* Fin dalla Dissertazione del 70 egli riconosce non potersi avere nulla di necessario e di universale, se non è dato *a priori.* Le varie ragioni che in più luoghi, e non molto ordinatamente, sono arrecate da Kant, sia nella Dissertazione sia nelle due edizioni dalla *Critica,* mirano tutte a dimostrare che spazio e tempo son due rappresentazioni necessarie nel nostro spirito; egli dice infatti, che noi non possiamo rappresentarci nessun oggetto esterno se non in uno spazio, nessun fatto interno se non nel tempo, che noi non possiamo in alcun modo immaginarci come annichilato il tempo o lo spazio, che ciò per cui le sensazioni prendono ordine ed unità non può essere alla sua volta sensazione o intuizione empirica. — E in questo modo resta pur provata, nel senso di Kant, la seconda pro-

posizione, giacchè forma per lui è ciò per cui un molteplice vien ridotto ad unità; ma lo spazio e il tempo ordinano appunto e riducono ad unità il sensibile, essi vanno dunque riguardati come la forma di questo, ovvero, secondochè Kant dice pure nella *Critica*, come *la possibilità nel soggetto di essere affetto in un dato modo;* ossia ancora, come *le condizioni necessarie per le quali si possono avere intuizioni empiriche.*

Dall'essere il tempo e lo spazio condizioni o forme necessarie della sensibilità, e quindi *a priori*, la Critica deriva senz' altro, che spazio e tempo sono meramente soggettivi in forza del 4° e del 7° tra i principî trascendentali, che noi abbiamo stabilito nel capo precedente e che stanno a fondamento di tutti i ragionamenti e i processi kantiani nel periodo critico. Ma nella Dissertazione del 70 non ogni forma e non ogni *A priori* era soggettivo. Eppure egli stabiliva, rispetto al tempo e allo spazio, la medesima tesi da noi qui indicata al n. 5°. Su qual fondamento si appoggiava dunque allora Kant per fare codesta asserzione?

Nel periodo critico egli diceva: ciò che viene dal di fuori è sempre accidentale e particolare, è limitato agli oggetti che fanno impressione su di noi e non può mai avere un valore universale necessario; dunque tuttociò che è universale e necessario (e lo è ogni forma, in quanto questa è condizione per cui si può formar qualunque sintesi rappresentativa o conoscitiva), è data *a priori* e viene dal soggetto. Nella Dissertazione citata invece ammetteva una *forma* del mondo intelligibile, cioè l'influsso fisico delle sostanze determinato dalla Causa suprema dell'Universo. Ciò malgrado egli insegna, che tempo e spazio sono sogget-

tivi; ma egli ci prova questo in modo affatto indiretto, mostrando cioè, che spazio e tempo non essendo nè concetti razionali, come vorrebbe Leibniz, nè sensazioni o dati da sensazioni, come vorrebbero i filosofi inglesi, non possono essere *nè reali in sè, nè fenomeni*, e che quindi non rimane che considerarli come un *principio interno* della mente, una condizione soggettiva per apprendere il sensibile. La debolezza del ragionamento ci prova quanto già prima abbiamo detto, che la soggettività del tempo e dello spazio, come in genere la dottrina kantiana su tale argomento, era piuttosto una ipotesi, la quale nella mente del suo autore scioglieva molte difficoltà, anzichè una teoria sinteticamente dimostrata.

Ad ogni modo, riconosciuto in genere che tempo e spazio sono fondamento delle percezioni sensibili, due cómpiti restavano a sciogliersi, l'uno indicato nella terza, l'altro nella sesta proposizione; Kant doveva cioè mostrarci prima la generica e formale derivazione degli oggetti sensibili dal tempo e dallo spazio, e provata così la validità objettiva dell'uno e dell'altro, secondo il duplice processo da noi nel capo precedente descritto, spiegarci poi come si faccia quella derivazione, ossia in qual modo tempo e spazio siano fondamento delle percezioni sensibili, e come soltanto da quei concetti possano derivare i giudizi sintetici *a priori* della matematica.

Al primo cómpito Kant soddisfa colla terza tesi, mostrando, cioè, che lo spazio e il tempo non sono idee generali, ossia concetti nello stretto senso della parola (1), ma sono concetti singolari, intuizioni e in-

(1) Kant usa la parola concetto (*Begriff*), in due sensi, l'uno improprio nel senso di qualunque rappresentazione, l'altro proprio e più ri-

tuizioni pure. E la prova che egli ne dà è generalmente questa: I concetti in istretto senso, ossia i concetti astratti e discorsivi, presuppongono una molteplicità di oggetti, dai quali vengono derivati, e ad essa direttamente si riferiscono; i concetti di spazio e tempo invece non si riferiscono a più oggetti, ma ci rappresentano ciascuno un oggetto unico, il quale contiene *in sè* una molteplicità di parti, e non *sotto di sè* una molteplicità di specie o di determinazioni, come ogni concetto astratto. *Ora*, conclude Kant, *quando io in un tutto non posso rappresentarmi determinatamente le parti nè alcuna grandezza di un oggetto, tranne per via di limitazioni, la rappresentazione di quel tutto stesso deve essermi data per mezzo di una intuizione immediata, che stia a fondamento di quelle parti stesse, e non per mezzo di concetti* (K. p. 41).

Lo spazio e il tempo sono dunque intuizioni, cioè rappresentazioni immediate di un oggetto.

5. Ma in che modo si producono queste intuizioni, e come possono servire di fondamento ad altre intuizioni? — È questo uno dei problemi più scabrosi dell'*Estetica*, ma solamente colla sua risoluzione è possibile schiarire e provare l'ultima proposizione da noi stabilita, quella che riguarda la derivazione e la giustificazione dei concetti e dei giudizi matematici, e che soddisfa così all'intento supremo dell'Estetica.

Il cómpito non è molto leggiero, perchè sebbene Kant abbia meditata la sua teoria intorno allo spazio e al tempo con lungo ed ostinato studio, e abbia cer-

stretto, nel senso di idea generale. Nella Dissertazione tempo e spazio si dicono promiscuamente *ideæ* e *conceptus*, ma idee e concetti singolari. Anche noi esponendo la dottrina di Kant applichiamo talvolta al tempo e allo spazio la denominazione di concetti, però nel senso stesso da lui inteso.

cato di esporcela con precisione sistematica, tuttavia non riuscì nè a liberarla da ogni oscurità e da ogni equivoco nella esposizione, nè a compierne tutte le lacune e a scioglierne tutte le difficoltà nella sostanza; per il che se io concordo coi più nell'ammirare qui, come in molti altri punti, la profondità e il genio singolare di Kant, non posso trovare, come il Kuno Fischer e il Cohen, l'Estetica kantiana chiarissima e quasi inappuntabile in ogni sua parte. La chiarezza è così poca, che non vanno d'accordo intieramente neppur essi, e le discussioni sono interminabili, benchè oramai l'*Estetica* sia stata tritata sin nelle virgole.

Tre sono i concetti fondamentali, che sembrano oscillare nella mente di Kant intorno alla natura del tempo e dello spazio; e quindi tre sono le interpretazioni le quali si potrebbero dare, e furono realmente date alla sua dottrina su questo punto; e noi ci studieremo di esporre ciascuna nella sua forma più logica e più recisa, lasciando quelle sfumature che rendono incerte molte interpretazioni e le confondono l'una coll'altra.

Benchè Kant dica e ripeta più volte, che spazio e tempo sono intuizioni, talora parrebbe che egli non li riguardi propriamente come tali; giacchè come si può intuire il tempo indipendentemente dai fatti che in esso avvengono, come si può intuire lo spazio senza intuire i corpi? Tempo e spazio, dunque, per sè non si intuiscono, essi non sono che la nostra stessa facoltà di apprendere il molteplice e di rappresentarcelo appunto secondo i rapporti di tempo e di spazio. Kant infatti chiama queste forme *la facoltà ricettiva del soggetto ad essere affetto dagli oggetti* (*die Receptivität des Subjekts, von Gegenständen afficirt zu*

werden), e più chiaramente altrove (§ 3 della seconda edizione) *la formale conformazione del soggetto ad essere affetto dagli oggetti e quindi ad intuirli.* — Con un'interpretazione analoga spazio e tempo potrebbero anche intendersi come norme del nostro intuire, modi di operare della nostra sensibilità, condizioni soggettive, per le quali si intuiscono gli oggetti secondo certi rapporti. Tempo e spazio costituiscono infatti la forma della nostra sensibilità, e tale forma viene da Kant stesso definita *quella cosa la quale fa che il molteplice della parvenza si intuisce ordinato secondo certi rapporti* (*dasjenige welches macht, dass das Mannichfaltige der Erscheinung, in gewissen Verhältnissen geordnet, angeschaut wird*) (1), la forma non si intuisce, ma fa che si intuisca, cioè si ordini il molteplice sentito.

Ma in altre espressioni usate promiscuamente da Kant si riconosce, come secondo lui la forma sensibile e quindi lo spazio e il tempo non siano soltanto condizioni, mercè le quali lo spirito ordina o può ordinare il molteplice sentito, ma ciò *in cui* il molteplice stesso si ordina. Così in quello stesso § 1, nel quale si trovano i passi citati, Kant cercando ciò, in cui può consistere la forma, dice, che non potendo quella cosa, *in cui* (*worin*) soltanto le sensazioni si ordinano e possono collocarsi in una certa forma, essere alla sua volta sensazione, essa deve preesistere

(1) Nella seconda edizione anche questa definizione è alquanto modificata così: la forma è, dice Kant, *dasjenige, welches macht dass das Mannichfaltige der Erscheinung in gewissen Verhältnissen geordnet werden kann.* Faccio osservare qui, che io non traduco, come quasi tutti fanno, *mannichfaltig* e *Mannichfaltigkeit* con *vario* e *varietà*, ma con *molteplice* e *molteplicità*, parendomi che con ciò si renda meglio il senso e la parola di Kant.

a priori e già pronta nello spirito (*im Gemüthe* a priori *bereit liegen*), e potersi quindi considerare disgiuntamente da ogni sensazione.

Ora, s'è detto, a noi non riuscirebbe di fare questa disgiunzione, se il tempo e lo spazio non fossero qualche cosa di più che semplici leggi o condizioni; quei concetti vanno dunque considerati, secondo la mente di Kant, quali veri organi del senso, o meglio ricettacoli del molteplice, già fin dall'origine nello spirito e indipendentemente dalle sensazioni stesse svolti e formati.

Delle due interpretazioni che noi abbiamo qui esposte si avvicina alla prima l'Erdmann, il quale nella sua esposizione di Kant chiama appunto il tempo e lo spazio *norme dell'intuizione;* alla seconda l'Herbart e il Trendelenburg, dei quali il primo paragonò il tempo e lo spazio di Kant a due vasi vuoti, in cui vengono a disporsi e a prendere una forma le sensazioni; il secondo riguarda il tempo e lo spazio di Kant come due *forme rigide*, un getto indurito (*starrer Guss*). In un modo analogo, benchè differente per alcuni rispetti, prende la cosa l'Hegel, il quale volendo, non molto a proposito, trattar la questione umoristicamente, dice nella sua *Storia della filosofia*:
« Forse Kant si immaginava la faccenda in questo
« modo: Fuori vi sono delle cose in sè, ma senza
« tempo e senza spazio; ora sorge la coscienza, la
« quale ha anticipatamente tempo e spazio in sè,
« come la possibilità dell'esperienza, nella stessa guisa
« che per mangiare si hanno bocca e denti, ecc., come
« condizioni del mangiare. »

Tanto i primi quanto i secondi interpreti non hanno considerato bene la natura delle forme kantiane, non

hanno considerato con quanta insistenza Kant dichiari, *tempo e spazio essere intuizioni e intuizioni pure:* certo il tempo e lo spazio sono le condizioni del nostro intuire, porgono le leggi della nostra intuizione, sono la conformazione della nostra sensibilità, e d'altra parte contengono *in sè* tutti gli oggetti particolari, tutti i reali: *sono insomma ciò, per cui si intuisce, e in cui si intuisce,* ma sono alla loro volta intuizioni: in ciò convien star fermi; e se in ciò troviamo alcunchè di inesplicabile, ammettiamolo come tale, ma non alteriamo, qualunque esso sia, il concetto di Kant.

È vero però che la più parte degli espositori e dei critici di Kant riconoscono, che per lui spazio e tempo sono intuizioni, giacchè ciò è troppo esplicitamente e replicatamente asserito da Kant; ma o ne falsano poi la natura col volerle spiegare, ad esempio di Herbart e di Hegel; oppure le spiegano soltanto come condizioni, leggi in genere del nostro intuire; o per ultimo contentandosi di dichiarare e di insistere con Kant che spazio e tempo sono intuizioni, non cercano poi, come possano esser tali e come essendo tali possano essere, secondo la mente di Kant, fondamento di intuizioni empiriche. Ora senza di ciò, lo ripeto, l'*Estetica* rimane un enigma. Lo stesso Kuno Fischer malgrado l'ampiezza e la profondità colla quale suole esporre la filosofia di Kant nella sua opera maggiore intorno a questa, riguarda bensì e giustamente lo spazio e il tempo nella dottrina kantiana come intuizioni, ma non tratta di proposito e non risolve il problema indicato (1).

(1) Kuno Fischer. *Kant's Vernunftkritik u. deren Entstehung* (I p. 312-349).

Invece due scrittori recenti, il Cohen (1) e lo Spicker (2) pongono chiaramente la questione e la discutono con una certa ampiezza, benchè in modo assai diverso. Lo Spicker non vede guari altro nella dottrina di Kant intorno allo spazio e al tempo, che contraddizioni, lacune, oscurità e persino il principio dei più grandi assurdi. Forse egli volle così, come pur troppo usano i Tedeschi per distinguersi, esagerare nel senso opposto a quello del Cohen; ma in ogni modo, per quanto giuste siano alcune sue osservazioni e alcune sue critiche, noi non possiamo approvare il suo metodo. Sta bene, che si abbia a prendere un autore, quale egli è e si dà, senza aggiungervi del nostro; ma non è giusto il raffrontarne i passi e le idee solo per trovarne le contraddizioni e le lacune, senza cercarvi il pensiero fondamentale, che lo domina; giacchè noi con questo pensiero, sebbene talora nascosto, offuscato ed anche contraddetto dall'autore, possiamo penetrare il senso e il valore della dottrina, possiamo senza alterazioni rifare questa in noi in modo conforme allo spirito suo. Ora solamente, quando noi abbiamo compiuto un tal lavoro ci è dato istituire una critica fruttuosa e profonda, la quale distingua nella dottrina esaminata le anomalie e le contraddizioni accidentali da quelle intrinseche ed insolubili.

Ma se la critica dello Spicker è troppo negativa, quella del Cohen è troppo arrendevole.

Niuno palesa un amore più grande del Cohen all'autore suo e uno studio più accurato e più vivo di esso. Ma temo che qualche volta il sentimento gli

(1) *Kant's Theorie der Erfahrung* 1871 (pp. 39-69).
(2) *Kant Hume und Berkeley* 1875 (pp. 23-33; 56-71).

abbia fatto velo al giudizio, nascondendogli i difetti e le contraddizioni, che pur nell'Estetica si trovano, e facendogliela riguardare come una dottrina vera e salda in ogni sua parte, quando solamente la si intenda nel suo giusto verso. E il Cohen, tenendosi sicurissimo di essere giunto a ciò, dopo aver combattuto con una polemica vivace e drammatica le interpretazioni degli altri, si fa ad esporre la dottrina kantiana secondo la propria, non lasciando in quella più apparire quasi alcuna difficoltà, o appianandole con frasi recise ed assolute, come se egli non vi vegga ombra di dubbio. — Ora una tale esposizione non si confà all'indole della filosofia kantiana, la quale se è ardita e franca nei risultati suoi, è incerta nelle sue dimostrazioni, lenta e intricata ne' suoi procedimenti.

Il Cohen combatte a ragione molto vivamente Herbart e coloro, i quali fanno delle forme del tempo e dello spazio organi e ricettacoli spirituali e insiste come il Fischer nel dirle intuizioni; ma poi entra anche a spiegare: come queste intuizioni non esistano per sè sole in noi, già formate od esplicite; come secondo Kant la forma del senso esista pronta (*bereit*), ma non fatta (*fertig*), nello spirito; come essa sorgendo colla materia in questa esista; e in quella guisa che la materia è sempre parvente, cioè quindi ha una forma, la forma sia sempre forma o conformazione parvente (*erscheinende Beschaffenheit*), si trovi cioè sempre con una materia, e così la forma sia sempre forma della parvenza. Forma e materia in Kant sarebbero così inseparabili l'una dall'altra: la forma è un' attività del soggetto, per la quale questi apprende in certo modo gli oggetti, anzi li costruisce, produce immediatamente intuizioni, essendo intuizione essa medesima.

Così il Cohen conclude, che l'*A priori* di Kant è essenzialmente forma, e che la forma è tale soltanto nella parvenza; ed esaminando la dottrina del Trendelenburg e la critica da esso fatta alla teoria di Kant osserva, che nel Kant già si trova l'idea fondamentale del Trendelenburg, poichè il concetto di movimento costruttivo proprio di questo corrisponde essenzialmente, secondo il Cohen, al concetto di intuizione costruttiva da lui stesso attribuito a Kant. Quindi per il Cohen tempo e spazio non sarebbero forme rigide, innate, esplicite *ab origine* nello spirito, ma intuizioni pure e costruttive, intuizioni cioè, che costruirebbero i concetti matematici e l'esperienza stessa, e per ciò appunto esse sarebbero *a priori*. In un modo analogo egli fa sorgere le forme intellettuali.

La spiegazione del Cohen contiene un'idea giusta, della quale noi cercheremo trar profitto; ma, com'essa è data, non è nè adequata nè chiara. Anzitutto convien riconoscere che se noi prendiamo Kant nell'esposizione sua, senza penetrare il segreto o meglio l'inconscio pensiero che lo domina, noi siamo costretti ad ammettere, in parte almeno, collo Spicker, che la dottrina non è nè chiara, nè compiuta, nè scevra di contraddizioni. Il Cohen doveva anzitutto avvertire questo, e dar quindi la spiegazione sua come un tentativo a compiere e schiárire un sistema in sè incompleto ed oscuro, non pretendere di aver trovato in esso chiaro ed esplicito il proprio pensiero, perchè raccogliendo qua e là diversi passi li dispose e li interpretò in modo, che essi dessero il senso da lui voluto. Con tale procedimento egli giunge bensì ad evitare alcune difficoltà, ma per cadere in altre, forse maggiori. Così egli sostenendo che la forma del senso è neces-

sariamente forma della parvenza, non può in alcun modo considerare disgiuntamente la forma dalla materia, come pur vuole esplicitamente Kant; se la forma è forma parvente, e la materia materia parvente, e secondo Kant parvenza è sempre l'unione della materia e della forma, noi abbiamo già in ciascuno degli elementi, che Kant vuole appunto distinguere, il tutto, cioè la parvenza, l'*Erscheinung*. Per questa ragione stessa il Cohen doveva trovare una difficoltà insuperabile a svolgere l'altro punto essenzialissimo della dottrina di Kant, cioè la derivazione dei concetti e dei giudizii sintetici *a priori* della matematica dalle forme pure del senso. Gli è vero, che Kant stesso non ha schiarito bene questo punto nè ha compiuta questa derivazione: ma poichè egli la riteneva possibile soltanto colla sua teoria, non possiamo accettare una spiegazione, la quale invece di schiarire sembra a me renda più difficile e quasi impossibile quella derivazione stessa.

Dobbiamo dunque rigettare o meglio correggere anche l'interpretazione del Cohen, e, tenuto conto delle giustissime considerazioni da lui fatte, cercare una spiegazione più conforme al pensiero di Kant e alla natura del suo sistema, o che almeno più chiaramente ne soddisfi le più essenziali esigenze.

Anzitutto convien star fermi nel ritenere, che tempo e spazio sono nella dottrina di Kant e vanno riguardati come intuizioni; giacchè senza di questo si snatura tutto il pensiero di Kant e si contraddicono arbitrariamente le sue più esplicite dichiarazioni. Ciò posto, se noi vogliamo risolvere adeguatamente il problema più volte espresso, dobbiam por mente all'ufficio principale, che Kant assegnava allo spazio e al

tempo. Questo ufficio consisteva nell'essere il fondamento, il presupposto delle intuizioni empiriche, e quindi la condizione essenziale delle parvenze. Ora, come può un' intuizione, cioè, secondo il sistema di Kant, una rappresentazione oggettiva *immediata* e *singolare* essere fondamento di più altre intuizioni? Non in altro modo, sembrami, se non inquanto sotto un certo rispetto, queste diventano *parti* di quella intuizione. Ciò è intieramente conforme all'asserzione più volte ripetuta da Kant, che spazio e tempo contengono *in sè* i reali (sensibili), che questi reali sono porzioni, limitazioni dello spazio. Ma come può il molteplice sentito, la materia, diventar parte di un' intuizione pura, soggettiva? Lo potrà quando io *costruirò* quel molteplice stesso nello spazio e nel tempo, quando io per un'attività mia propria, mi rappresenterò quel molteplice, limitando il tempo e lo spazio e adattando a queste limitazioni, ossia a queste forme particolari e pure di tempo e di spazio, il sensibile sentito.

Ora, ciò posto, si vede facilmente come dal tempo e dallo spazio possano derivare concetti e giudizi sintetici *a priori* valevoli per il reale.

Kant ci ripete parecchie volte, che tempo e spazio si possono pensare distintamente da ogni materia; essi saranno dunque pensabili indipendentemente da ogni impressione sensibile. Nello stesso modo, indipendentemente da questa, io potrò costrurmi e rappresentarmi porzioni varie di tempo e di spazio: ho così l'intuizione pura del tempo e dello spazio e ho intuizioni pure di costruzioni di tempo e di spazio. Queste seconde appunto non sono determinazioni del tempo e dello spazio, come le specie sono determinazioni del genere, ma sono limitazioni, por-

zioni di una sola infinita quantità; e come questa è in sè singolare, ciascuno di quegli oggetti così idealmente costrutti, è sempre, malgrado la sua massima universalità, intuíto in modo concreto e singolare. Ora quando io mi rappresento il molteplice sentito per mezzo d'un' intuizione, io costruisco quel molteplice nel tempo e nello spazio, adattandolo alle costruzioni particolari fatte pure *a priori* dallo spirito: le intuizioni che in questo modo si producono sono quelle dette da Kant intuizioni empiriche, e si differenzierebbero dalle intuizioni pure limitate di tempo e di spazio in ciò, che le prime hanno per oggetto immediato una parvenza ossia un reale fenomenico, mentre le intuizioni pure particolari non hanno per oggetto alcun reale, ma soltanto una forma di questo; d'altra parte però ogni intuizione empirica conterrebbe necessariamente in sè un'intuizione pura, perchè quella non si può avere senza tempo e spazio, e tuttociò che v'è di tempo e di spazio negli oggetti, vi è messo, vi è costrutto da noi stessi, e vi è costrutto appunto come porzione, limitazione pura del tempo infinito e dello spazio infinito.

In questo modo è provata conformemente al pensiero di Kant, la possibilità della matematica; nè v'è, secondo lui, altro modo: la matematica consta di giudizi valevoli in modo universale e necessario per la realtà; ora non si possono stabilire simili giudizi se non *a priori*, essi debbono dunque esser tratti da intuizioni e da intuizioni pure e soggettive, che per loro natura entrino come elemento necessario (come forma) nelle intuizioni empiriche. Infatti, secondo i principî sempre da Kant presupposti nella sua *Critica* e da noi ampiamente spiegati nel capo precedente, i giudizi

tratti *a priori* da meri concetti non hanno valore per il reale, e i giudizi tratti dall'esperienza, cioè *a posteriori*, non hanno mai un valore universale e necessario.

A me sembra che la soluzione che io qui propongo del problema più volte indicato, concilii, come quella dell'altra questione discussa nel capo precedente, spiegazioni, le quali qui, come là, sono piuttosto disparate che opposte, e si possono compiere a vicenda. Nella nostra interpretazione infatti il tempo e lo spazio, pur conservando il loro carattere essenziale di intuizioni e di intuizioni pure, sono le condizioni, *per le quali* lo spirito intuisce, e insieme ciò, *in cui* si intuisce: il molteplice sentito prende una parvenza *per mezzo* di quelle intuizioni pure e *in* quelle intuizioni pure, perchè in quanto è parvenza fa parte del tempo e dello spazio.

6. Risoluta così la questione da noi sollevata, sono provate, secondo il pensiero di Kant, le sei proposizioni di cui in ultimo consta l'Estetica trascendentale; e noi possiamo ora in questa ravvisare chiaramente quei processi e quegli intenti generali della Critica kantiana, i quali vennero da noi descritti nel capo precedente.

Nella spiegazione, che Kant chiama metafisica, si mostra che tempo e spazio in genere sono fondamento delle intuizioni empiriche, e in che modo; cioè in quanto sono intuizioni pure, concetti singolari. E come le intuizioni empiriche ossia l'esperienza, intesa qui come il complesso dei dati sensibili, è per Kant il vero ed ultimo fondamento della validità objettiva delle nostre cognizioni, è il criterio della loro realtà,

così egli, dall' essere tempo e spazio elementi necessari delle intuizioni empiriche, conclude, che essi hanno, per quel rispetto, valore objettivo; conclude, cioè alla validità del tempo e dello spazio, come di forme date *a priori* e subjettive, ma aventi, in quanto si congiungono colle intuizioni empiriche, anzi formalmente le producono, una realtà pari agli oggetti di questa, cioè una realtà fenomenica o parvente.

La spiegazione trascendentale si ha propriamente coll'ultima delle tesi da noi distinte, nella quale si prova che certi concetti e giudizi sintetici *a priori*, cioè insomma i matematici, non possono derivare che dal tempo e dallo spazio in un certo modo considerati. Ma anche in questa spiegazione trascendentale si hanno in ultimo i medesimi processi e i medesimi intenti della spiegazione metafisica. In questa si argomenta la realtà fenomenica e i caratteri del tempo e dello spazio, mostrandosi come in genere questi concetti siano fondamento necessario ed universale dalle intuizioni empiriche; nella prova trascendentale Kant presupponendo, come fa, il valore objettivo della matematica e mostrando come i concetti e i giudizi di questa derivino necessariamente dal tempo e dallo spazio in quel modo concepiti e non possono derivare che da essi come tali, conclude a quella tale realtà e natura di questi medesimi. Così la prova trascendentale non sarebbe che una riprova, per rispetto alla natura e al valore del tempo e dello spazio in genere, della prova metafisica, e condurrebbe al medesimo risultato; ma di più spiegherebbe a un tempo la *derivazione* e quindi la *possibilità* della matematica.

Qui si vede la ragione, per la quale nei *Prolegomeni* l'Estetica si riduce appunto alla prova o-

spiegazione trascendentale. In essi procedendosi analiticamente, la trattazione vien distribuita in quattro questioni principali, riguardanti ciascuna la possibilità di un dato ordine di cognizioni pure. La prima questione chiede, come sia possibile la matematica, e si risponde esser possibile come tale, cioè come scienza composta di giudizi sintetici valevoli per il reale, in quanto si suppongono il tempo e lo spazio intuizioni pure, formali, soggettive. Così nella spiegazione metafisica il principio da cui si parte per la dimostrazione è l'esperienza; nella trascendentale il principio è invece la matematica. Ma nella spiegazione trascendentale come viene poi provata la validità della matematica stessa? — Questa prova non si dà nella *Estetica trascendentale;* ma è accennata soltanto nell'*Analitica trascendentale*, dove si tratta degli *Assiomi* dell'intelletto, mentre nei *Prolegomeni* viene confusa colla stessa spiegazione trascendentale. La validità della matematica si trae dunque da ciò, che noi per intuire i reali nello spazio e nel tempo dobbiamo appunto costruirli secondo determinazioni pure dell'uno e dell'altro, nel modo che noi abbiamo indicato. Così noi abbiamo anche qui quel duplice e inverso procedimento della Critica kantiana: l'ultimo fondamento della validità della matematica è ancora l'esperienza, l'*attuazione necessaria* de' suoi concetti e de' suoi giudizi nelle intuizioni empiriche.

7. Schiarite così le prove e i procedimenti dell'Estetica trascendentale sorge la domanda: Kant è giunto veramente a dimostrare le tesi da noi enumerate?

Le discussioni intorno al valore assoluto della dottrina kantiana sullo spazio e sul tempo, non furono

minori di quelle intorno alla sua vera interpretazione. Una delle più gravi e delle più ardenti sorse pochi anni fa in Germania fra Adolfo Trendelenburg e Kuno Fischer: la polemica ristretta prima fra questi due insigni campioni della filosofia, si allargò, e moltissimi vi presero parte in libri, in riviste, e perfino in giornali quotidiani, rendendo ancor più gagliardo l'interesse, che i Tedeschi da qualche anno avevan ripreso per il loro Kant.

Mirando io a fare un' esposizione compiuta della filosofia di questo grande pensatore, esposizione la quale ancor non venne fatta in Italia, debbo per la vastità del soggetto restringermi entro certi limiti, e non affaticare l'attenzione del lettore con trattazioni episodiche.

Perciò non mi par conveniente di esporre i particolari di codesta polemica, sebbene per sè interessantissima; ma sarà invece assai più opportuno, che noi, tenendo conto de' risultati di quella come di altre discussioni, facciamo della dottrina di Kant un esame critico breve, ma per quanto ci sarà dato, diligente e approfondito, a fine di recarne un giudizio compiuto e sicuro.

Si è già detto nel capo precedente, come Kant pretendesse a torto di poter fondare la sua dottrina gnoseologica o critica affatto indipendentemente da ogni considerazione e da ogni studio psicologico; ma sebbene egli stesso non sia poi sempre stato fedele all'intendimento suo, nè lo potesse essere, tuttavia quel suo pregiudizio ebbe certamente per effetto, che egli trascurasse un esame psicologico diretto e profondo di molte questioni, che si collegano strettamente col suo problema critico, e che, a mio av-

viso, non si possono, senza quell' esame psicologico, risolvere.

Infatti non è possibile senza uno studio accurato del modo e del processo, col quale si formano nel nostro spirito le diverse rappresentazioni riguardanti lo spazio e il tempo, attribuire a questi i caratteri affermati da Kant nella seconda, terza, quarta e quinta delle proposizioni da noi enumerate (v. retro p. 190).

Kant prima di stabilire la seconda proposizione e di darle il senso che egli vuole, doveva meglio esaminare la diversa natura dei nostri sensi, e studiare come si formino le percezioni, o (secondo il linguaggio di Kant) le intuizioni in ciascuno dei sensi, e quale sia la loro originaria natura. Allora egli sarebbe probabilmente giunto, o poteva giungere, ai seguenti risultati, che avrebbero profondamente modificata la sua Estetica trascendentale.

1° Il senso per sè solo non isviluppa alcuna percezione di *prima* e di *poi*, nessuna vera ed esplicita percezione di tempo: possiam tener per sicuro, che gli animali, almeno i superiori, apprendano colla vista gli oggetti spazialmente, ma non crediamo, che essi apprendano il *prima* e il *poi* nei fatti, e tanto meno sia necessario che essi apprendano codesti rapporti per percepire i fatti stessi: senza dubbio i fatti anche nella vita psichica degli animali si succedono, secondo questa successione si associano fra loro e si riproducono; ma ciò non vuol dire ancora, che gli animali, o insomma il senso in generale, possa apprendere da sè solo, senza ajuto d'una coscienza superiore, questa successione stessa.

2° Non tutti i sensi esterni ci rappresentano originariamente i loro oggetti spazialmente, ma in modo

chiaro e distinto soltanto la vista e il tatto; mentre l'udito e l'olfatto, per esempio, non ci danno per sè soli alcuna intuizione spaziale. Ora, standosi alla teoria dell'Estetica trascendentale, come sarebbero possibili le intuizioni di quei due sensi?

3° Ma anche ristretta alla vista e al tatto, la teoria di Kant va incontro a gravissime difficoltà: secondo lui l'intuizione esterna consta di una materia che è il molteplice sentito, e di una forma che è l'intuizione pura dello spazio. Ma che cosa è codesto *molteplice sentito* senza la forma e prima di ricever la forma? Forse un mero processo fisiologico? In tal caso la sensazione non può esser materia della nostra intuizione; sarà una condizione necessaria, se vuolsi, ma estrinseca affatto all'intuire, non un elemento di esso. E d'altra parte Kant rifiuta esplicitamente questa ipotesi, riguardando egli la sensazione come una *rappresentazione con coscienza* (v. retro p. 177). Si dirà invece, che quel *molteplice sentito* sia un fenomeno psichico del tutto indeterminato, una percezione priva affatto d'oggetto? Ma tali fenomeni psichici non solo non sono possibili, ma sono assolutamente inconcepibili, e quindi non se ne può parlare e tanto meno prenderli a fondamento di una teoria. Concludiamo dunque, che la sensazione è già per sè, e necessariamente un'intuizione più o meno chiara: lo spirito nostro mentre vien modificato in un certo modo, apprende pure in un certo modo un oggetto, e non si può, come fa Kant, distinguere la modificazione dalla intuizione dell'oggetto: la modificazione sta già in una intuizione, è in qualche modo un'intuizione. Ora vi sono intuizioni esterne che in origine sono spaziali ed altre no. Queste possono divenir tali in seguito, associandosi

con quelle, ovvero per loro impulso e coll'ajuto della intelligenza, ma non si rendono per ciò intuizioni solo quando diventano spaziali. Le intuizioni invece del tatto e della vista sono in origine e necessariamente spaziali, perchè noi non possiamo isolare gli elementi visivi e tattili dalla spazialità; ma questa non è l'elemento che trasformi la sensazione in intuizione: essa è un rapporto, o meglio un complesso di rapporti, i quali ci sono dati inseparabilmente cogli altri elementi del tatto e della vista.

Modificata in tal modo la seconda e indirettamente anche la terza proposizione, si chiede se possano ancor sussistere la quarta e la quinta, secondo le quali lo spazio e il tempo sono intuizioni date *a priori*, come condizioni soggettive dell' intuire empirico.

Noi vogliamo sciogliere la presente questione, avendo riguardo specialmente allo spazio. Toccheremo però qua e là anche del tempo; ma del resto non riescirà difficile l'applicare analogamente a questo ciò che si dice di quello.

Non v'ha dubbio, che le percezioni sensibili esterne siano prodotte e determinate, nella natura e qualificazione loro, non soltanto da un' azione esterna al soggetto percipiente, ma anche dalla natura di questo stesso, ossia da certe condizioni soggettive, condizioni preesistenti a quelle stesse percezioni o intuizioni empiriche. Ora, secondo Kant, tali condizioni consisterebbero in un' intuizione data *a priori*. È ciò anzitutto possibile? Kant riguardando le intuizioni dello spazio e del tempo come condizioni dell' intuire sensibile, le deve necessariamente considerare come date primitivamente in noi prima di qualunque attività percettiva, colla quale si apprendono determinatamente gli oggetti.

Ma come potremo noi conoscere lo stato dello spirito prima di tale attività? Benchè non esista in quello stato la coscienza riflessa, noi possiamo, fondandoci sull'analogia che lo spirito ha con tutte le altre forze generali della natura, dichiarare, che in quello stato lo spirito deve avere le condizioni intrinseche e proprie occorrenti, perchè, aggiungendovisi poi gli eccitamenti del mondo esterno, possa apprendere, e apprendere in un modo anzichè in un altro. Ma in che consistano tali condizioni noi non possiamo indovinare, chè qui l'analogia ci abbandona intieramente. Però non possiam credere, che siano intuizioni, e tanto meno intuizioni del tempo e dello spazio puri infiniti: non crediamo che siano intuizioni, perchè intuizioni, di cui non si abbia nessuna coscienza, non intuiscono nulla, e non sono quindi intuizioni; non crediamo poi che abbiano per oggetto lo spazio e il tempo puri ed infiniti, perchè tali rappresentazioni, lungi dall'esser primitive nel nostro spirito, si vengono svolgendo molto posteriormente per mezzo dell'attività intellettiva.

Nei primordî della nostra attività percettiva abbiamo certamente percezioni di spazio, e più tardi, col primo sorger dell'intelligenza, anche percezioni di tempo; ma sono percezioni di rapporti particolari e determinati, contenuti nelle stesse intuizioni empiriche, non percezioni di uno spazio e di un tempo puro ed infinito.

Si dirà forse che quei rapporti particolari di tempo e di spazio presuppongano il tempo e lo spazio puro ed infinito? Potrà ben darsi, che ciò sia objettivamente e anche per l'intelligenza nostra, però quando questa si sia di già formate quelle idee; ma la cosa

non va così per il nostro senso, il quale apprende quei rapporti particolari con un processo analogo a quello con cui esso acquista le altre sue percezioni; e quei rapporti, al pari di queste, hanno un' origine parte soggettiva e parte oggettiva, perchè al pari di queste si producono in noi e si determinano per l'azione degli oggetti e per le condizioni originarie dello spirito. A quel modo che il nostro spirito, per una sua attività particolare eccitata da una serie di azioni esterne, apprende gli oggetti della vista come bianchi, rossi, ecc., così li apprende come spaziali.

Ma, dirà Kant, voi pure dovete ammettere, che dallo spazio e dal tempo si traggono i rapporti fondamentali per i quali si ordina e si riduce ad unità il molteplice sentito. Ora, come potranno quei rapporti esser dati da questo? — Noi abbiamo già veduto come non si possa propriamente distinguere la sensazione dall'intuizione: ogni modificazione prodotta nella nostra coscienza percettiva da una causa qualsiasi è necessariamente un' intuizione, ha quindi un oggetto ed una forma; e questa forma è data naturalmente, al pari della materia, (per tenerci alle distinzioni kantiane), dalla reciproca azione del soggetto percipiente e dell'oggetto percepito.

Così sono modificate anche la quarta e la quinta proposizione: spazio e tempo hanno condizioni soggettive, ma non sono le condizioni soggettive dell'intuire, lo spazio è un' intuizione originaria in alcuni sensi, ma un' intuizione originaria empirica; al primo sorger della coscienza riflessa noi apprendiamo i nostri fatti interni e quindi tutti i fatti in genere come successivi; ma questo rapporto è anche empirico, perchè l'apprendimento suo è eccitato in noi dagli oggetti

stessi, cioè dai fatti, benchè sia pur determinato, come tutte le percezioni in genere, da condizioni originarie in sè ignote. Il tempo e lo spazio puri ed infiniti lungi dall'essere intuizioni originarie e, come tali, forme del senso, sono anzi un' elaborazione posteriore della intelligenza.

8. Tuttavia contro questa critica e quindi contro la dottrina, che ho dovuto con brevi cenni opporre a quella di Kant, un Kantiano potrebbe muovere alcune gravi objezioni; ed io per meglio schiarire una materia di sì grande importanza, trovo opportuno di ridurre nel dialogo seguente le objezioni del Kantiano e le risposte mie, pur supponendo, che questo abbia tenuto dietro fin qui alla mia esposizione.

Kantiano. Non è egli vero, che almeno noi adulti ci rappresentiamo necessariamente tutti gli oggetti in uno spazio infinito, tutti i fatti in un tempo infinito?

Autore. È verissimo; ma ciò non avviene originariamente, ciò non è quindi condizione dell' intuire sensibile, che è la prima attività percettiva dell'uomo.

Kantiano. Ma come potete voi ammettere che vi sia qualche cosa di necessario, il quale non sia primitivo ed universale?

Autore. La necessità attuale di una mia rappresentazione non mi dà diritto di argomentare ad una necessità primitiva e perpetua di essa. Una rappresentazione è elemento necessario in certe altre, quando non possiamo rappresentarci queste senza quella. Ma tale necessità di rappresentazione potrebbe essere l'effetto di uno sviluppo posteriore del soggetto rappresentativo.

Kantiano. Non ammetto questo; perchè una rap-

presentazione necessaria è per sè universale, e deve riguardare tutte le rappresentazioni in ogni tempo e non solo in un tempo posteriore.

Autore. Dato pure che una rappresentazione necessaria sia sempre universale rispetto agli oggetti, e quindi per una mente, che *ab origine* abbia un'intuizione compiuta delle cose, dico che ciò non è per uno spirito, che si svolge gradatamente. In qualunque tempo io apprenda una cosa come necessaria, io la apprendo tale per certe condizioni. Ora se quelle condizioni sono primitive e fanno sentire la loro forza *ab origine*, allora *ab origine* io ho quella rappresentazione; ma potrebbe darsi che quelle condizioni o non esistessero in principio o che almeno in principio non agissero, o per essere incompiute o per un'altra ragione qualsiasi. In tal caso la necessità non si sente primitivamente, ma solo quando le anzidette condizioni operano in noi. Ora ciò avviene appunto riguardo allo spazio e al tempo: in origine noi abbiamo percezioni di meri rapporti spaziali e di spazi sensibili, e solamente più tardi, sorta e sviluppata l'intelligenza e progredita con questa la stessa percettività sensibile, noi veniamo a formarci, con un processo che non è qui opportuno il descrivere, l'idea dello spazio puro infinito ed a rappresentarci come contenuti in questo tutti gli enti pensabili, cioè, non solo gli oggetti della vista e del tatto, ma anche quelli degli altri sensi, gli oggetti puramente immaginari e perfin gli esseri non percepibili col senso esterno. Nè quell'idea, benchè sorta con un'esplicazione posteriore, lascia di essere nel nostro spirito meno necessaria di altre, che prima si svolgano e si applichino, ma essa è e rimane necessaria, perchè noi non possiamo non pen-

sare lo spazio come infinito e singolare, e non possiamo non pensare le cose se non in esso contenute.

Quanto al tempo io non credo che di esso si possano avere percezioni, anche sensibili, senza un certo sviluppo dell'intelligenza, cioè, senza una certa coscienza intellettiva. Ma in ogni modo, non volendo noi entrare nè intorno al tempo nè intorno allo spazio in una lunga ricerca sulla loro origine psicologica, ricerca che richiederebbe discorso lunghissimo, possiamo prendere anche rispetto al tempo una conclusione analoga a quella stabilita rispetto allo spazio: sorta l'idea del tempo puro e infinito, noi non possiamo pensarlo se non così, noi non possiam pensare i fatti se non succedentisi in esso, nè ci è possibile spogliarci di codeste idee o farne un uso differente.

Kantiano. Così dunque considerandosi lo spirito umano in questo sviluppo posteriore di intelligenza, potrebbero applicarsi allo spazio e al tempo i caratteri indicati nella proposizione 1ª, 2ª e 4ª, secondo l'enumerazione vostra!

Autore. Ciò è vero; ma i caratteri indicati non apparterrebbero più allo spazio e al tempo come ad intuizioni originarie sensibili, ma come ad idee prodotte da un'elaborazione dell'intelligenza: anche così risguardate però esse sarebbero fondamento del mondo reale, come noi naturalmente ce lo rappresentiamo colla nostra facoltà percettiva, sensibile e intelligente insieme; esse sarebbero forma di questo mondo reale, in quanto sarebbero elementi universali di congiunzione tra gli oggetti, non più in quanto ridurrebbero ad intuizione il sentito; sarebbero infine *a priori*, inquantochè una volta sorte esse nello spirito, noi sentiamo, prima di ogni ulteriore e particolare esperienza, la

necessità di rappresentarci in quello spazio infinito qualunque oggetto e qualunque mutazione nel tempo.

Kantiano. Con ciò riconosciamo insieme come vera una parte o almeno un aspetto importantissimo della dottrina di Kant. Ma parecchi dubbi mi angustiano ancora, e anzitutto questo: Potete voi negare che le idee dello spazio e del tempo ci rappresentino due oggetti singolari, benchè infiniti e contenenti una molteplicità di altri oggetti? Ora, come possono essere quelle idee concetti discorsivi? I concetti formati dalla nostra intelligenza si riferiscono tutti a una molteplicità di oggetti come elementi comuni a ciascuno di essi. Ora Kant ci dimostra, in modo irrefragabile parmi, che spazio e tempo non possono essere di tali concetti.

Autore. Verissimo! Ma e che perciò? Ha Kant dimostrato ancora, che l'intelligenza nostra non possa formarsi, sempre per l'azione medesima della realtà su di essa, concetti come quelli di tempo e di spazio? — Hanno una natura formale differente dagli altri concetti: non diteli concetti, se vi piace; diteli rappresentazioni singolari infinite; ciò non mi preme; io vi sostengo però, che tali rappresentazioni non si possono in ogni modo formare senza un' attività intellettiva; poichè quanto al tempo, il senso per sè solo non ce ne dà neppur percezioni particolari; e quanto allo spazio non ce ne danno in origine percezioni particolari distinte che la vista e il tatto. Ma l'unione puramente sensitiva di queste percezioni particolari, non ci dà mai che un complesso di rapporti spaziali, ed anche degli spazi sensibili, consistenti per la vista in ambienti più o meno vasti, *sempre limitati,* in cui distinguiamo una molteplicità di oggetti per la varietà

dei colori e la diversa gradazione della luce. Ora voi vedrete facilmente, come per giungere allo spazio puro infinito, convenga toglier quei limiti, astrarre da quei corpi, e così compiere operazioni intellettuali.

Kantiano. Mi accorgo che la strada da voi indicata potrebbe condurmi a buon fine intorno alla questione psicologica, ma anzichè di questa direttamente, giova a noi il considerare le conseguenze, che dalle sue diverse soluzioni possono derivare per la questione gnoseologica, oggetto principale della nostra discussione. Ora sembrami che appunto la vostra soluzione psicologica urti qui contro uno scoglio molto arduo a superarsi. Voi scriveste che spazio e tempo sono di origine soggettiva e oggettiva a un tempo, come tutti gli altri elementi dati dal senso ed elaborati dall'intelligenza; tempo e spazio sarebbero dunque soggettivi ed oggettivi insieme come colore e suono. Ora voi non poneste mente alla grande differenza, che tra quelli e questi si riscontrano; colori e suoni sono per sè determinati e determinatamente intuibili, e anche le idee generali del colore e del suono si riferiscono in ultimo a colori e a suoni determinati e particolari: invece le idee dello spazio e del tempo ci danno un oggetto puro infinito, che noi non riusciamo a intuir mai attuato in alcun oggetto particolare.

Autore. La vostra considerazione è molto importante; ma se voi avrete la pazienza di seguirmi nell' esposizione del vostro Filosofo, a giusta ragione, prediletto, noi giungeremo a un punto della *Dialettica trascendentale,* dove questo carattere dell'infinità dello spazio e del tempo verrà più a proposito esaminata.

Kantiano. Vi concedo su questo punto la chiesta

tregua, ma non su quello, che è il più essenziale dell'Estetica, voglio dire, la dimostrazione della possibilità della matematica. Nella dottrina di Kant, questa dimostrazione è mirabilmente valida e conclude con piena sicurezza; ma invece, colle modificazioni che voi volete introdurre in quella dottrina, voi rovinate la dimostrazione, e non vedo come possiate sostituirvene un'altra.

Autore. Voi avete toccato il punto più delicato e più grave: la prova trascendentale di Kant è una delle teorie più ingegnose che mai filosofo abbia escogitato, e sarà gloria perpetua di lui anche per coloro, i quali non la accettano pienamente. E tra questi vi sono io: io mi studierò dunque di provarvi che la teoria di Kant intorno al tempo e allo spazio non è l'*unica teoria*, com' egli pretende, che possa spiegare la possibilità della matematica qual sistema di cognizioni apodittiche, cioè sintetiche *a priori*.

Il nostro Vico prima di Kant aveva avuta una splendida intuizione, quando a spiegare i caratteri della cognizione matematica aveva veduto che noi in essa siamo autori dell' oggetto stesso che si conosce, che in essa il *vero si converte col fatto* (da noi). La dottrina di Kant rispetto alla matematica non è che un' altra forma e uno sviluppo dello stesso pensiero: noi siamo i costruttori dei concetti, degli oggetti matematici, e intanto li formiamo in quanto possiamo intuirli in concreto. Con questa geniale considerazione Kant prova la possibilità della matematica, la quale, secondo la sua teoria, ha un valore necessario ed universale, perchè stabilita *a priori*, ed è stabilita *a priori*, perchè gli oggetti son fatti da noi.

Ma perchè gli oggetti sian fatti da noi, è forse ne-

cessario supporre che anche gli elementi primitivi di essi siano d'origine affatto soggettiva? Kant osserva che i singoli spazi e i singoli tempi non sono contenuti sotto lo spazio e sotto il tempo, ma nello spazio e nel tempo. Giustissimo! I tempi (e quindi i numeri, che col tempo si costruiscono) e gli spazi (e quindi le figure geometriche) non sono determinazioni del tempo e dello spazio, ma limitazioni. Ora ciò non è forse possibile, anche quando tempo e spazio vengano originariamente suscitati in noi da percezioni sensibili di tempo e di spazio?

L'errore fondamentale di Kant sta nella sua massima, che possono essere cognizioni universali e necessarie e stabilirsi a priori *quelle sole*, le quali originariamente provengono dal soggetto stesso. Ma se dalla esperienza io traggo elementi semplici, che io a posta mia riesco a combinare e a congiungere e quindi ad esplicare indipendentemente dall'esperienza, non potrò io poi avere cognizioni pure anche con elementi, originariamente sperimentali, cognizioni *a priori*, universali e necessarie? Ora non è egli possibile, che appunto ciò avvenga rispetto allo spazio e al tempo, i cui elementi sono semplici ed omogenei e quindi combinabili dallo spirito senza bisogno dell'esperienza? Facendo astrazione di tutte le particolari determinazioni dei fenomeni io mi rappresento sempre dei momenti, che si succedono l'uno all'altro all' infinito, come facendo astrazione da tutte le qualità sensibili dei corpi, io mi rappresento i diversi punti dello spazio stendentisi all'infinito; il mio pensiero può liberamente muoversi e nell'uno e nell'altro, e fare tutte le sintesi, che la natura dell'uno e dell'altro permette. Ecco resi possibili i concetti e i giudizi sintetici *a*

priori nella matematica; eccoci divenuti, senza bisogno dell'origine assolutamente soggettiva stabilita da Kant, i produttori, i creatori, come dice il Vico, del mondo matematico.

Kantiano. La vostra spiegazione mi piace; essa mostra come si possano *psicologicamente* formare i concetti matematici, ma non mi dite come essi abbiano un valore reale. Ora voi stesso avete chiaramente provato, che a questo scopo mirava principalmente Kant, il quale lo raggiunse appunto mostrando, come voi avete esposto, che le forme pure del tempo e dello spazio si attuano necessariamente in tutte le intuizioni empiriche.

Autore. A me pare che Kant in questa sua teoria commetta quell'errore logico, per il quale, volendosi spiegare una cosa si assume più di quel che occorre. Se io in uno sviluppo ulteriore del pensiero, appunto quando sono in grado di formarmi i concetti matematici, mi formo insieme per impulso delle intuizioni empiriche, le idee pure, e sotto un certo rispetto, singolari del tempo e dello spazio, e quindi mi rappresento necessariamente tutti gli oggetti sensibili come esistenti in quel tempo e in quello spazio, è naturale che a tutti gli oggetti sensibili saranno sotto questo rispetto applicabili tutte le leggi e le proprietà delle limitazioni pure dello spazio e del tempo, in quanto però le limitazioni empiriche si possano ridurre a quelle limitazioni pure.

Kantiano. Insomma io veggo, che voi ritenete della dottrina di Kant più di quello che paresse: voi stesso diceste, che la questione gnoseologica è in Kant la principale, ed in essa appunto, più che in altra, voi vi accordate con lui, e solo ne respingete la dottrina

psicologica, che per lui era secondaria e dalla quale anzi voleva rendere indipendente la sua dottrina critica.

Autore. Forse nella prima cosa che dite, avete ragione; ma qui non cade di discuterne. Sul rimanente convien intendersi. Sta bene, che Kant volesse fondare la sua dottrina critica senza la psicologia; ma a ciò non poteva riuscire e non vi riuscì; senza volerlo egli fonda necessariamente la sua dottrina gnoseologica sopra una dottrina psichica e sopra una dottrina metafisica, che da questa medesima scaturisce: in questo paragrafo io mi sono studiato di mostrare le debolezze della dottrina psichica, nel seguente farò la critica della dottrina metafisica. Ma considerando la dottrina gnoseologica in sè, io senza dubbio la accetto sostanzialmente, in quanto riconosco come veri, in un periodo di sviluppo intellettuale e nel senso che importa alla questione gnoseologica, certi caratteri da Kant in genere attribuiti alle rappresentazioni del tempo e dello spazio.

Kantiano. Vi seguirò volontieri anche nella critica che farete della dottrina metafisica. Sono lieto intanto che siano messi in sicuro anche da voi i risultati gnoseologici della dottrina kantiana. Avendo ammesso anche voi, che tempo e spazio sono o diventano due idee necessarie del nostro spirito, e che alle determinazioni e alla natura dell'uno o dell'altro sono necessariamente sottoposti tutti i reali sensibili, riconoscerete pure, che per noi gli oggetti materiali sono contenuti necessariamente in uno spazio infinito illimitato e di tre dimensioni; quindi anche voi crederete, come Kant, che non sarebbe possibile rappresentarsi le cose in uno spazio diverso, e che a nulla approderebbe il tentativo di fare una scienza di altri spazii.

Autore. La questione da voi qui sollevata è molto grave e richiederebbe discussione troppo lunga per essere trattata come si conviene. Però sarà bene che noi la poniamo, rispetto a Kant, ne' suoi veri termini. Lascio in disparte ciò che riguarda la forma e l'infinitudine dello spazio, perchè di ciò abbiam detto volerci occupare più tardi, e mi restringo al punto che riguarda il numero delle dimensioni. Per questo rispetto non è esatto l'asserire che, secondo il nostro filosofo, sia impossibile, per esempio, uno spazio di quattro dimensioni, quando s'intenda parlare di una possibilità meramente logica o formale; Kant trova pensabile, cioè non contradditoria, l'esistenza non che di esseri, i quali intuiscano in uno spazio di quattro o di due dimensioni, ma anche di altri esseri, i quali non si rappresentino affatto le cose in uno spazio, ma in un' altra forma qualsiasi. Però i concetti di tali esseri, come di tali forme di intuizioni diverse dalle nostre, sono per Kant concetti *problematici*, dei quali non solo noi non possiamo provare, ma neppur *vedere* la *possibilità* materiale; quindi egli li relega assolutamente fuori della scienza, come meglio farò conoscere nel séguito del mio lavoro. Perciò avete ragione nel credere, che Kant non vorrebbe in alcun modo sapere di geometrie le quali abbiano per oggetto e per fondamento spazi diversi dal nostro; perchè esse sarebbero ugualmente contrarie alla sua *Estetica* come alla sua *Analitica trascendentale*. Ed anzi io mi sono meravigliato che uno scrittore recente, il quale si dimostra studiosissimo di Kant, quasi lo riguardi come un precursore di tali geometrie (1); men-

(1) Zöllner. *Wissenschaftliche Abhandlungen*, 1878, I. 1 Abh. — Lo Zöllner dice persino (pag. 263), che la *cosa in sè* di Kant si potrebbe

tre Kant non riguardando come oggetto di vera cognizione e di scienza se non ciò, che può esser dato nelle nostre intuizioni originarie, considererebbe una matematica, la quale non fosse attuabile nel reale, dato nel nostro spazio di tre dimensioni, come una scienza affatto illusoria, e tratterebbe i suoi cultori come trattò i metafisici dogmatici del suo tempo.

Kantiano. Voi vi apponete benissimo. Non dice Kant in un luogo delle opere sue, che gli stessi oggetti e teoremi matematici non avrebbero neppure una materiale possibilità, se non si potesse mostrare la loro applicabilità al reale empirico? il loro valore almeno in un'esperienza possibile?

Autore. Kant spiega ciò appunto nella sua dottrina sui *postulati* del sapere empirico, ed io terrò conto della vostra giusta osservazione discorrendo di essi. — Concludiamo oramai: Se Kant non è riuscito a confutare nella questione psicologica i filosofi inglesi, i quali volevano derivare in qualche modo lo spazio e il tempo dalle sensazioni, nella questione gnoseologica provò che il loro empirismo non poteva spiegare la natura della matematica, nè dare un fondamento conveniente al valore obiettivo e apodittico de' suoi principî e de' suoi teoremi. Nè io credo che gli sforzi dello Stuart Mill e di altri empiristi moderni, per derivare dalla esperienza i principî matematici siano più fortunati. Però Kant mentre combatte l'Empirismo ne accetta e ne legittima, conciliandola col proprio sistema, una conse-

riguardare come un oggetto di quattro dimensioni, avente così maggior realtà degli oggetti di tre dimensioni, come quelli di tre son più reali che non gli oggetti di due dimensioni (le ombre dei corpi). — Ma nulla è più contrario allo spirito e alla lettera della filosofia kantiana di tale considerazione, fatta da uno scrittore geniale, ma qualche volta corrivo nelle sue asserzioni.

guenza importantissima, voglio dire, questa: che la matematica non ha valore se non per il reale da noi appreso o che noi possiamo apprendere od immaginarci: una geometria relativa a spazi che possiamo bensì pensare ma non immaginarci, non rappresentarci in alcun modo, non è per Kant come non è per per gli Empiristi, un sapere reale, non è scienza.

§ 2. I fenomeni e i noumeni — L'idealismo empirico o dogmatico e l'idealismo trascendentale o critico.

1. Nell'articolo precedente si sono esaminate le sei proposizioni, a cui abbiam ridotto l'Estetica trascendentale di Kant, ma una di esse, la quinta, la si è considerata solo nel suo aspetto psicologico: dobbiamo ora esaminarla nel suo contenuto e nelle sue conseguenze metafisiche; riguardata pel primo verso essa dichiara, che spazio e tempo sono di origine soggettiva, riguardata pel secondo essa significa che spazio e tempo non esistono in sè ma hanno un valore, metafisicamente parlando, meramente subjettivo.

Per due vie diverse Kant giunse a stabilire, che spazio e tempo sono di valore affatto subjettivo, l'una è quella tenuta nella Dissertazione del 70 ed ancor seguita qua e là nella *Critica*, l'altra è la via della spiegazione trascendentale e dei *Prolegomeni*.

Nella prima via Kant prova che tempo e spazio hanno un valore subjettivo dai caratteri singolari di questi due oggetti, dalle anomalie, che nascono, quando si riguardino come cose in sè: come tali essendo assolutamente inconcepibili, non rimane quindi che riguardarli come meramente subjettivi, perchè così ogni difficoltà è tolta. — Non è quindi vero, come sembra

talora pretendere il Trendelenburg, che Kant abbia stabilita l'esclusiva subjettività del tempo e dello spazio, perchè non gli cadde in mente, che tempo e spazio potessero essere objettivi e subjettivi insieme. Come poteva Kant pensare a questa possibilità, e peggio ammetterla, quando egli nello sciogliere il problema da lui posto cominciava appunto dal riconoscere *essere impossibile il riguardare tempo e spazio come oggetti esistenti in sè?*

Posto dunque, che tempo e spazio non esistono in sè, Kant doveva naturalmente ritenerli come esistenti soltanto nel nostro spirito, e come da esso medesimo derivanti.

Nel secondo processo Kant argomenta la esclusiva subjettività metafisica del tempo e dello spazio dall'origine subjettiva dell'uno e dell'altro, la quale alla sua volta viene tratta dalla necessità ed universalità dei concetti matematici. Così questa prova è interamente fondata sopra il 4.° e il 7.° dei principii trascendentali da noi enumerati nel capo precedente (v. retro p. 166).

Sono queste prove concludenti? Noi ci proponiamo di esaminare la prima più tardi, quando parleremo del carattere più difficile, che nel tempo e nello spazio si riscontra, voglio dire dell'infinità; fin d'ora possiamo però riconoscere, che se anche alcuni predicati del tempo e dello spazio fossero inesplicabili quando si considerino l'uno e l'altro come cose esistenti in sè, non si ha ragione di concludere che tutto quanto v'ha di spaziale e di temporaneo nelle nostre concezioni abbia un valore meramente subjettivo; ma rimarrebbe sempre ad esaminare se tali idee corrette in questo o in quel modo non ci pos-

sano rappresentare una realtà. Nè più salda è la seconda prova, la quale è già stata implicitamente combattuta da noi nell'articolo precedente, quando dimostrammo che una cognizione ed un concetto può essere universale e necessario e valere *a priori*, anche quando non derivi assolutamente dal soggetto.

In Kant invece, dopo il 70, si erano venuti sempre più radicando il quarto e il settimo dei principii da noi enumerati; mirando principalmente alla soluzione di un problema gnoseologico egli si era fisso in mente che non si può conoscere se non per mezzo di rappresentazioni, le quali producano l'oggetto o siano dall'oggetto stesso prodotte. Guidato da questa considerazione aveva finito per ripudiare la conoscibilità e quindi la scienza degli intelligibili, ossia la metafisica dogmatica. — Ma se si poteva negare la possibilità della metafisica, non si poteva negare la possibilità della matematica e della fisica. Già nel periodo anticritico Kant aveva detto che la metafisica non esisteva ancora come scienza; ma la fisica e la matematica esistono, sono un fatto innegabile e costituiscono l'*esperienza* nel suo senso più elevato ossia la scienza del sensibile: se dunque quelle due scienze esistono, sono possibili. Ma in che modo saranno tali? Lo saranno, se gli oggetti da esse considerati sono prodotti dal nostro stesso pensiero o ne sono i produttori. Ora tali sono, secondo Kant, gli oggetti sensibili ossia le parvenze, nelle quali noi abbiamo un elemento che è prodotto dagli esseri in sè esistenti, ed è la materia, ed un elemento che è prodotto da noi ed è la forma. La forma essendo soggettiva è universale e necessaria e conoscibile *a priori*, la materia essendo prodotta da un oggetto esistente in

sè, e indipendente dal nostro soggetto, o almeno dalla nostra coscienza, non può entrare come elemento nelle nostre rappresentazioni se non per un' azione particolare di quell'oggetto sulla nostra facoltà percettiva, è quindi contingente e deve aversi *a posteriori*.

Ora, poichè i fenomeni ossia le parvenze sensibili le quali sono le sole, che l'uomo può avere, constano di tale materia e di tale forma, la scienza che le ha per oggetto si formerà necessariamente *a priori* sotto un rispetto, *a posteriori* sotto un altro, e in quel modo che nel prossimo capitolo noi spiegheremo. — Così era risoluta la questione gnoseologica riguardante la possibilità della matematica e della fisica; ma da tale soluzione e dai principii psicologici che Kant aveva assunto nel darla, scendevano necessariamente certe conseguenze metafisiche, le quali non potevano essere disconosciute da Kant. — In tal modo il problema gnoseologico lo conduceva a un sistema metafisico, ossia all'idealismo; e sebbene io creda, che Kant col suo sistema critico non mirasse a questo, ma che egli, come già ho detto, intendesse principalmente a sciogliere la questione gnoseologica, sollevata da Locke e sviluppata dal sistema di Hume; pure l'idealismo veniva per la forza della logica a far parte necessaria del sistema kantiano.

2. Kant non espone compiutamente questo suo sistema metafisico in alcuna parte distinta della sua opera; ma ne discorre in diversi luoghi, ora dottrinalmente, ora in forma polemica; poichè una tale dottrina, benchè ammessa come conseguenza necessaria di altre che più importavano a Kant, tuttavia per la natura sua finì per dominarne il sistema e penetrarlo da ogni parte. — Per tale ragione, se per un rispetto

noi crediamo necessario il dirne qui, nel principio della nostra esposizione della Critica, i concetti fondamentali, tuttavia non intendiamo esaurire l'argomento, ma ci riserviamo libertà non solo di richiamare in séguito, ogni volta che occorrerà, i punti qui stabiliti, ma anche di darvi nei luoghi più opportuni un più ampio sviluppo. — Il cómpito nostro non è facile poichè su questa materia sono molte e profonde le dissensioni fra i critici e gli espositori di Kant, e Kant stesso se anche rimase fedele ad una medesima teoria, la espose però in maniere diverse, e, almeno nella forma, la modificò notevolmente tutte le volte che la toccò. Quindi abbiamo essenzialmente tre esposizioni differenti del suo idealismo: quella della prima edizione (1781), quella dei *Prolegomeni* (1783) e quella della seconda edizione della *Critica* (1787) (1).

Abbiam già veduto come molti espositori, e specialmente lo Schopenhauer e parecchi Hegeliani, pretendano che Kant abbia, dopo la prima edizione della *Critica*, non solo modificato la sua teoria metafisica nella forma, ma anche nella sostanza, dandole un carattere affatto diverso, anzi riducendosi ad affermare nella seconda edizione ciò, che nella prima aveva negato, almeno implicitamente. Ora è venuto il tempo di far ragione di tali asserzioni.

(1) I *Prolegomeni* trattano il presente soggetto, specialmente là dove si espongono i principii dell'Estetica, come facciam noi qui; le due edizioni della *Critica* ne discorrono di proposito in un capitolo dell'Analitica dei principii intitolato i *Fenomeni e i Noumeni*, nella seconda edizione se ne tocca inoltre nell'*Osservazione generale* all'*Estetica*, e nel secondo capitolo dell'*Analitica dei principii* vi è una formale confutazione dell'idealismo. Ma molte delle cose dette in tale confutazione ed altre relative all'argomento vengono invece dalla prima edizione esposte in quel capitolo della *Dialettica*, il quale riguarda i *Paralogismi* della Ragion pura.

Abbiam già dovuto più volte ripetere, che secondo Kant non sono possibili le cognizioni senza intuizioni e senza concetti intellettuali o categorie: su ciò dovremo anzi, e più ampiamente, tornare nel capitolo seguente; il lettore sa già dall'articolo 2° del capo che precede, come per Kant le intuizioni senza i concetti sono cieche, e i concetti senza le intuizioni ossia senza le parvenze, cui si applichino, sono vuoti.

Per conoscere, il nostro intelletto deve dunque rivolgere sempre le sue categorie alle parvenze, ossia agli oggetti che si possono apprendere coll'intuizione sensibile, la quale è la sola data all'uomo. Ma se il pensiero senza intuizioni s'aggira nel vuoto, e non vi acquista cognizione alcuna, non vuol dire però, che non gli sia dato di formarsi, dietro qualche particolare eccitamento, dei concetti. Questi concetti non riferibili a nessuna parvenza sono detti da Kant *problematici*, quando in sè non contengono alcuna contraddizione, quando cioè sebbene i loro oggetti non si possano avere in alcuna nostra esperienza, tuttavia sono *pensabili*. — Ora come gli oggetti delle intuizioni e quindi dei concetti reali sono i **Fenomeni**, gli oggetti dei concetti problematici sono i **Noumeni**.

Ma il noumeno può avere due sensi differenti, l'uno positivo e l'altro negativo. *Noumeni in senso positivo* sarebbero gli oggetti di un'intuizione non sensibile ossia di una supposta intuizione intellettuale; essi sarebbero dunque quegli *Intelligibili*, che i filosofi dogmatici dicono esistere in sè, e dei quali pretendono aver conoscenza, sebbene non li apprendano in alcun modo coi sensi. *Noumeni in senso negativo* sa-

rebbero semplicemente tutte le cose non percepibili coi sensi (1).

È facile il vedere, come, sia che si prenda il noumeno in senso negativo, sia che lo si prenda in senso positivo, teoreticamente, ossia quanto alla cognizione, torna la stessa cosa. Secondo Kant non si può ammettere oggetto veruno senza una qualche intuizione; quindi pensando oggetti non intuibili coi sensi, noi li pensiamo necessariamente come intuibili con qualche altra intuizione, che non sia la sensibile. Ma di tale intuizione noi non abbiamo idea veruna, anzi non ne possiamo neppur provare la possibilità: perciò noi non possiam conoscere il noumeno, in qualunque modo lo si prenda, non lo possiamo teoreticamente determinare, non potendovi applicare le categorie, e non ci è dato neppure di provarne o *scorgerne* (einsehen) la possibilità.

Ciò non impedirà poi che i noumeni in senso positivo siano ammessi ed acquistino senso e valore nella ragion pratica, dalla quale ricevono la loro determinazione. Ma di ciò non dobbiamo occuparci qui, dove quello che ci importa è il noumeno negativo, dicendo perfino Kant nella seconda edizione, che la sua teoria della sensibilità *è ad un tempo la teoria dei noumeni in senso negativo* (p. 783).

Ma che cosa è propriamente questo noumeno in senso negativo? Nella risposta a questa domanda sta la chiave di tutto l'idealismo kantiano.

Già nella stessa parola di *parvenza* (Erscheinung), che noi usiamo per indicare l'oggetto delle nostre intuizioni, vi è, dice Kant, un necessario riferimento

(1) Vedi Cap. citato sui *Fenomeni* e *Noumeni*, 2.ª ediz., p. 783.

ad un qualche cosa, che esiste assolutamente, ad un qualche cosa in sè. Ma di questo qualche cosa in sè noi non sappiam nulla; noi sappiamo solo, che esso non è intuibile col senso e che esiste al di là della nostra sensibilità: esso è dunque un concetto, col quale il nostro intelletto stesso limita la sensibilità *(ein Grenzbegriff)*, è dunque per sè un concetto negativo, il concetto di un qualche cosa in genere *(ein Etwas überhaupt)* (1). Ecco in che sta il noumeno in senso negativo: questa teoria è sostanzialmente la medesima in amendue le edizioni, benchè venga esposta diversamente.

Procuriamo di addentrarci bene in essa e di rilevarne nettamente la materia e i risultati.

Io non nutro alcun dubbio, che Kant tenesse per fermo l'esistenza di un oggetto o di oggetti in sè, di noumeni come corrispondenti ai fenomeni, alle parvenze; e che ciò risulti non meno sicuramente dalla prima che dalla seconda edizione. Se questo sia poi conseguente o no col suo sistema si vedrà.

Nella prima edizione (2) dopo aver mostrato, come l'intelletto riferisca necessariamente l'intuizione ad un oggetto *trascendentale* e detto che quest'oggetto è un qualche cosa uguale ad X (*ein Etwas* = *X*), e che esso è un correlato dell'unità dell'appercezione, (della quale asserzione si vedrà meglio poi il significato) Kant soggiunge queste precise parole: « quell'oggetto trascen-
« dentale non si può in nessun modo separare dai
« dati sensibili, perchè allora non resta più alcuna
« cosa per mezzo della quale *(wodurch)* si possa pen-
« sare; esso non è oggetto di alcuna cognizione in sè,
« ma solo *la rappresentazione* » (sic) « delle parvenze

(1) V. detto capitolo sui *Fenomeni* e sui *Noumeni* (pagg. 207-211).
(2) V. capitolo citato.

« sotto il concetto di un oggetto in genere, che è deter-
« minabile per mezzo del molteplice in esse conte-
« nuto (K. p. 207). » Più sotto poi esprime il dubbio, che tolta la sensibilità e non potendosi provare, che vi sia altro modo di intuizione, non resti più da nessuna parte alcun oggetto.

Nella seconda edizione queste considerazioni sono in massima parte tralasciate, ma dopo essersi dichiarato che le categorie non sono applicabili che ai fenomeni, e fatta più chiaramente la distinzione tra noumeni in senso positivo e in senso negativo, si insiste che noi non possiamo riguardare l'oggetto trascendentale se non come un noumeno in senso negativo. Ma v'hanno le pagine seguenti comuni alle due edizioni, nelle quali la dottrina viene ridotta in ultimo allo stesso significato, poichè è comune ad amendue il riguardare i concetti dei noumeni come concetti problematici, comune ad amendue, che dei noumeni non si può neppur provare la possibilità, comune ad amendue che il noumeno è un *Grenzbegriff* (concetto di limite).

Tuttavia non si può disconoscere che le considerazioni sopra accennate della prima edizione e mancanti alla seconda, non abbiano una grande importanza. Ma danno esse tutte alla prima edizione un senso più idealistico? Ne dubito.

V' è certo un passo molto grave e che ci farebbe mettere Kant fra gli idealisti più recisi, fra quelli cioè, i quali negano ogni esistenza delle cose fuori del nostro pensiero, accenno là dove si dice, che tolta la nostra sensibilità potrebbe esser tolto ogni oggetto. Ma d' altra parte egli dichiara, che l' intelletto riguardando necessariamente gli oggetti delle

intuizioni come parvenze, riconosce pure, necessariamente, l'esistenza di un qualche cosa in sè, che appunto ci appare; questo qualche cosa viene pensato per mezzo delle sole determinazioni, che ad esso può attribuire il nostro pensiero, quelle cioè date nel molteplice dell'intuizione.

In tal modo il noumeno (in senso negativo) sarebbe per Kant un concetto affatto necessario e imprescindibile, il noumeno di Kant sarebbe per molti rispetti la sostanza del Locke, come io ho già accennato discorrendo di questo autore: noi conosciamo la sostanza solamente per i suoi modi, noi conosciamo il noumeno soltanto nella sua parvenza, ma questa è pur sempre una *sua* parvenza; dunque quel noumeno esiste, benchè in sè indeterminato e indeterminabile.

Le difficoltà che si oppongono ad ammettere tale esistenza provengono da ciò, che è comune ad ambe le edizioni; ambe le edizioni infatti ci dicono, che a tale noumeno non si può applicare alcuna categoria dell' intelletto, che esso ci è affatto ignoto ed *inconoscibile*, anzi che non se ne può provare neppur la possibilità, perchè non si può provare la possibilità di un altro modo di intuire oltre il nostro sensibile. Ora come mai Kant possa, dopo detto questo, affermare ancora l'esistenza di un tale noumeno, difficilmente si comprende, ed è problema, che noi ci proponiamo di discutere più a lungo altrove. Però giova qui fare un' importante osservazione generale sulla storia dei sistemi filosofici: in questi noi scorgiamo talora contraddizioni così palmari, da farci quasi sospetta la buona fede e la sincerità degli autori. Ma una tale diffidenza è sovente ingiusta, e sarebbe ingiustissima riguardo a Kant, e può sorgere solo in chi

non considera, quanto gli uomini anche più veggenti sian fatti ciechi talora da un preconcetto. Kant era pienamente convinto che esistesse il reale assoluto; d'altra parte la sua dottrina gnoseologica, di cui aveva pure egli piena la mente, gli faceva riguardare come unico oggetto di cognizione le parvenze. Ora la pari sicurezza e forza, colla quale egli accoglieva nell'animo suo le due convinzioni, glie ne velavano la contraddizione, ed egli poi, schiettissimo come era e solito a scrivere senza palliare alcuna difficoltà e senza aggiustare la frase per nascondere gli scogli del pensiero, lasciava facilmente trasparire quella contraddizione agli occhi degli altri colle sue dichiarazioni poco fra loro concordanti.

Volendo sciogliere la questione gnoseologica Kant aveva stabilito non potersi aver principii e concetti universali e necessarii se non derivanti dal nostro spirito stesso, dal soggetto percipiente; perciò egli doveva collocare le categorie ossia i concetti universali dell' intelletto appunto tra questi principii soggettivi. Rimaneva in tal modo assodato, che da tali principii non può mai trarsi nessuna realtà: l'intelletto non intuisce, non apprende oggettivamente, è una mera forma; esso può, senza le intuizioni del senso, pensare, ma senza determinare il suo pensiero, senza darci un vero oggetto: — d'altra parte il solo senso intuisce, ha un oggetto: ma gli oggetti del senso hanno qualche cosa pur essi, nella loro mera sensibilità, di universale e necessario, dunque di soggettivo: — anche i sensibili non son dunque cose in sè. Io traggo l'ultima conclusione perchè la trasse Kant, non che io la vegga scendere necessariamente dalle premesse poste; anzi Kant avrebbe dovuto cercare l'*In sè* ap-

punto in ciò, in cui tutti i suoi predecessori avevan trovato l'apparente e il relativo, cioè nelle qualità seconde di Locke. Questi aveva riconosciuto come esistenti solo relativamente a noi il colore, il suono, i sapori, ecc., ma come esistenti in sè le qualità prime, ad es. l'estensione, la figura, il moto. Ora Kant riducendo l'estensione ad essere *forma*, e il rimanente, che si trova nelle nostre sensazioni ad essere materia, considerava l'estensione come soggettiva e la materia e quindi tutte le qualità seconde di Locke, se non come oggettive, come date dall'oggetto; così la questione gnoseologica restava acconciamente risoluta; si spiegava e si fondava pienamente da una parte l'apriorismo della matematica, dall'altra lo sperimentalismo della fisica.

Ma la questione metafisica, non che risoluta, s'imbrogliava più che non si fosse fatto mai; quella materia, che era l'unica cosa che restava a Kant di objettivo, o almeno di dato objettivo, non poteva riguardarsi quale esistente in sè, perchè per riguardarla tale ci voleva l'intelletto, e questo non poteva applicare le sue categorie se non alle parvenze, cioè al sensibile già formato, già apparsoci nel tempo e nello spazio; e tale sensibile non era più cosa oggettiva o data interamente dall'oggetto, ma un misto già di oggettivo e di soggettivo. E d'altra parte lo stesso molteplice sentito, anche riguardato distintamente da ogni forma sensibile e intellettuale, non poteva in ogni caso esser riguardato come cosa in sè: è vero, che in questo punto Kant non si dichiara in alcun modo; ma tutto rivolto alla sua questione gnoseologica e vista sciolta questa, accetta senza critica le dottrine de' suoi predecessori, i quali riguardano le qualità seconde

come parvenze nostre, come fenomeni; ed egli stesso infatti scrive di aver esteso a tutti gli elementi del senso ciò, che Locke aveva insegnato soltanto delle qualità seconde. In tal modo nelle nostre diverse rappresentazioni non si trova più in nessuna parte l'oggetto in sè, il noumeno: non lo si trova nella materia, non nella forma del senso, non nell'intelletto.

3. È facile scorgere, come l'idealismo di Kant derivi piuttosto dalla sua Logica trascendentale anzichè dall'Estetica, giacchè questa coll'ammettere la materia come data da un'impressione di un oggetto (trascendentale) su di noi, lasciava ancora un adito alla realtà assoluta, adito, che veniva chiuso dalla Logica, poichè questa restringe, come vedremo, l'uso di ogni concetto e di ogni principio ai fenomeni.

Dai *Prolegomeni*, dove tale questione vien trattata con maggiore chiarezza e distinzione, risulta che Kant distingueva essenzialmente tre specie di idealismi, l'una delle quali suddividendosi in due altre, se ne hanno quattro.

Abbiamo dunque anzitutto l'idealismo *fantastico*, il quale tenendo certa, sia per evidenza sia per prova, l'esistenza del me e de' fenomeni interni, nega quella dei fenomeni esterni, o crede che non se ne possa mai accertare l'esistenza. Quest'idealismo fantastico si distingue perciò in *problematico* (Cartesio) e in *dogmatico* (Berkeley). All'idealismo fantastico in genere si contrappone il *sognante* ossia quello che riguarda le parvenze, i fenomeni, come cose esistenti in sè. Viene per ultimo l'idealismo stesso di Kant, che secondo lui potrebbe chiamarsi trascendentale, o formale, o *critico;* però egli dice di preferire quest'ultima denominazione, perchè toglie più facilmente ogni equivoco.

Alcuni critici, anche fra i più insigni di Kant, si gettarono sopra queste sue distinzioni dell'idealismo, e paragonando quelle dei *Prolegomeni* colle altre delle due *Critiche*, pretesero trovarvi notevoli differenze e perfin contraddizioni. Quest'opinione a me pare del tutto falsa, e duolmi vederla seguìta da un uomo così autorevole quale è il Roberto Zimmermann, che la espone e sostiene in una sua memoria inserita nei Rendiconti dell'Accademia delle scienze di Vienna (anno 1871) e intitolata: *Sopra la confutazione che Kant fece dell'idealismo di Berkeley.*

In questo scritto lo Zimmermann sostiene che Kant nella prima edizione non distingue che due idealismi, il suo proprio e l'empirico o meglio il problematico, mentre nei *Prolegomeni* si hanno le quattro specie indicate da noi, e nella seconda edizione manca la distinzione dell'idealismo fantastico e del sognante. Ma alcune di queste differenze non esistono ed altre sono soltanto di parole: non è vero, che Kant nella prima edizione conosca soltanto, oltre il suo, l'idealismo empirico o problematico, giacchè a p. 301 (ediz. Ros.) Kant nomina esplicitamente l'idealismo dogmatico, differenziandolo dallo *scettico*, che è evidentemente l'idealismo problematico dei *Prolegomeni* e della seconda edizione. E quanto all'idealismo sognante dei Prolegomeni, chi non vede che esso è lo stesso realismo trascendentale delle due *Critiche* e degli stessi *Prolegomeni?*

Pur troppo vi sono spesso contraddizioni o divergenze notevoli fra i diversi scritti di Kant, ma non dobbiamo con uno studio superficiale o preconcetto rendercele maggiori.

A me pare che l'esame critico fatto da Kant delle varie specie di idealismi sia, ne' suoi tre scritti, es-

senzialmente il medesimo, e che esso si possa ridurre in questi brevi termini:

Ammesso che tempo e spazio non sian cose in sè, Kant riguarda come parvenze tutti gli oggetti dell'intuizione; ma della loro esistenza noi siamo, secondo Kant, certi immediatamente, ossia colla sola coscienza di averle, tali parvenze non essendo in ultimo che rappresentazioni nostre (K. p. 297). Con ciò il mio sistema, dice Kant, è ad un tempo idealismo trascendentale e *realismo empirico;* è idealismo, perchè riconosce che gli oggetti e la materia delle nostre cognizioni sono fenomeni, e questi non sono che nostre rappresentazioni, è realismo, perchè tali rappresentazioni noi riconosciamo immediatamente come esistenti. Nè Kant tra queste rappresentazioni o parvenze fa distinzione, se esse siano esterne o interne, avendo secondo la dottrina sua le une e le altre una uguale realtà, cioè una realtà empirica; anzi egli non crede possibile affermare l'esistenza del me (fenomenico), senza riconoscere insieme un fuor di me, come egli vuol provare nella critica del quarto Paralogisma della Ragion pura nella prima edizione, e più chiaramente nella Confutazione dell'idealismo inserta nella seconda edizione.

Da ciò si vede, ed è cosa importantissima e dai Critici di Kant molto trascurata, che la confutazione, che questi fa dell'idealismo fantastico, sia esso dogmatico o problematico, non riguarda propriamente l'esistenza dei noumeni, ma l'esistenza dei fenomeni esterni, come nella esposizione della *Logica trascendentale* al debito luogo più chiaramente, si proverà. — Kant combatte l'idealista (fantastico) perchè mette in dubbio o nega ai fenomeni esterni una realtà pari

a quella dei fenomeni interni. — Secondo Kant tutte le parvenze, apparendoci nelle forme soggettive dello spazio e del tempo, sono ugualmente *in noi*, benchè la forma dello spazio abbia tale proprietà da farci riguardare i fenomeni che in essa ci appajono come *esterni.* Ma essendo questi in noi non meno degli interni, noi abbiamo dell'esistenza degli uni quanto degli altri (s' intende come di fenomeni) una certezza immediata e non raziocinativa; l'idealista fantastico invece, sia esso problematico o dogmatico, negando la certezza immediata dei fenomeni esterni come tali, pretende di determinarne col ragionamento la vera causa. Ora, non essendo possibile, secondo Kant, argomentare dall'effetto la natura della causa, quell'idealista sarà necessariamente in dubbio, se la causa dei fenomeni esterni sia in noi o fuori di noi.

È chiaro dunque da ciò, che Kant vuole senz'altro, contro all'idealismo, riconosciuta una pari realtà alla materia e alla vita interna, e una realtà certa *per immediato.* Quanto all' esistenza dell'oggetto trascendentale ossia al noumeno, di cui la materia e la vita interna sarebbero le parvenze, esso è per l'una e per l'altra ugualmente ignoto (1).

Così stando le cose Kant aveva ragione di rifiutare l'idealismo di Berkeley e di Fichte, ma non di credere, che egli fosse meno idealista di loro, poichè anzi in fondo egli lo è molto più, come assai giustamente osserva il Bertini in un suo acuto articolo (2). Il

(1) Questo dice nella prima edizione a p. 298; nella seconda poco diversamente; quindi noi non comprendiamo come lo Zimmermann possa affermare, che nella prima edizione la confutazione fatta da Kant dell'idealismo empirico non tocchi il Berkeley; essa lo tocca evidentemente tanto quanto la confutazione esplicita, che ne vien fatta nella seconda edizione.

(2) V. *Filosofia delle Scuole italiane.* Anno III.

Bertini distingue tre specie di idealismi: 1.° Idealismo *spiritualistico* (Berkeley), che nega l'esistenza dei corpi; 2.° Idealismo *egoistico* (Fichte), che nega l'esistenza reale di ogni sostanza, tranne quella dell'Io pensante, di cui si ha coscienza; 3.° l'Idealismo *noologico*, che nega o riduce in dubbio ogni soggetto sostanziale, ammettendo come unico reale il pensiero, di cui si ha coscienza. Ora, secondo il Bertini, i due primi sono per il Criticismo ancor troppo dogmatici, perchè essi non si astengono dal fare un uso trascendentale di qualche concetto *a priori*, e solo il terzo può accordarsi coi suoi principii. — Gli è vero, che Kant chiama gli oggetti sensibili fenomeni, parvenze, e con ciò crede di aver assicurata l'esistenza di un qualche cosa in sè, che appunto ci appare. Ma s'è visto che valore abbia quest'ammissione: delle parvenze noi siamo certi per immediato, ma nè per immediato nè per mediato si va al di là di quelle; esse sono i soli nostri oggetti, e Kant non dovrebbe e non potrebbe neppur dirle parvenze, perchè con questo risolve bensì la questione, ma la risolve con una premessa che egli non prova, e fondandosi sopra un ragionamento che egli non poteva ammettere; Kant non prova cioè che gli oggetti del senso appunto siano parvenze, e quand'anche egli, per ipotesi inamissibile, perchè contradditoria nel sistema suo, avesse provato che esse sono tali, egli non poteva poi nè affermare nè provare l'esistenza del noumeno; non la poteva affermare, perchè l'idea dell'esistenza è una categoria, e non è applicabile che ai fenomeni, non poteva poi in ogni modo darne prova, perchè questa doveva fondarsi sul principio che ogni relativo suppone un assoluto, ogni condizionato una condizione, principio che pure non è applicabile se non ai feno-

meni ossia ai sensibili come tali, e non li può in alcun modo trascendere. E Kant stesso col dire che il noumeno è un concetto di limite e che egli lo assume in servizio (*zum Behuf*) del fenomeno, lo riduce ad avere un valore ed un senso puramente metodico e regolativo dell'intelligenza e nessun valore reale. Anzi alcuni filosofi, come il Cohen e il Lange, pretendono che riguardandosi il noumeno come un concetto di limite non vi ha più quella contraddizione tanto appuntata a Kant di rivolgere al noumeno un principio, che ha solo valore per il fenomeno. Un pesce, dice il Lange, guizza nell' acqua e non nella terra, e tuttavia col suo capo tocca le pareti e il fondo; così la nostra intelligenza senza trascendere il fenomeno, ne sente i confini, e quindi pensa necessariamente un *Al di là*, che non può in alcun modo conoscere.

Il paragone è ingegnoso, ma non calza; perchè il pesce apprende in ogni modo pareti e fondo, come qualche cosa di diverso dall' acqua, mentre noi non apprendiamo in niun modo il noumeno. — Kant non poteva affermar questo, come pur fa esplicitamente e vivamente, senza violare in ogni modo i limiti da lui stesso posti all'uso dell'intelletto.

Ciò malgrado egli era sinceramente convinto non solo di poter conciliare colla sua dottrina l'affermazione dell'esistenza di un reale assoluto, di un mondo in sè, ma ancora che solamente il suo sistema ciò potesse fare. Egli accusa infatti il realismo *trascendente*, quello cioè che riguarda il tempo e lo spazio come cose in sè, di esser padre dell'idealismo empirico; sorgono infatti con quella dottrina tante contraddizioni e anomalie, che non si può averla a male

col buon Berkeley, dice Kant nella seconda edizione (pag. 719), se riguardò i corpi come mere apparenze (*Schein*), mentre nel suo sistema essi sono, al pari dei fatti interni, reali parvenze (*Erscheinungen*). Per questa ragione egli nei *Prolegomeni* fa del realismo trascendente un idealismo sognante, e altrove scrive, che il realista trascendentale (*spielt*) fa da idealista empirico.

Da tutto ciò, che abbiamo detto in questo articolo non sarà difficile riconoscere quante siano le corrispondenze rispetto alla materia qui trattata tra il sistema di Kant e quello di Locke, corrispondenze che, malgrado il genio così diverso dei due filosofi, fanno della dottrina di Locke, in questo come in altri punti, il migliore commentario popolare di quella di Kant.

Così Locke insegna che lo spirito è in relazione con sole idee, e Kant dice non potersi aver scienza che dei fenomeni: Locke insegna che sono reali soltanto le idee, le quali vengono dalla riflessione e dalla sensazione, e Kant dice non aversi vera cognizione, cioè cognizione avente valore objettivo, se non dei fenomeni, cioè delle nostre *rappresentazioni* interne o esterne; Locke insegna che le idee provenienti dalla riflessione e dalla sensazione vengono riferite dalla nostra mente ad un *substratum*, ad un qualche cosa affatto ignoto, cioè a sostanze, ma che tale idea non serve nulla per allargare o schiarire le nostre cognizioni; ed il medesimo dice Kant del noumeno; l'idea di sostanza è secondo il Loke identica per tutti quanti gli oggetti; e parimenti il noumeno di Kant è identico per tutte le intuizioni, indeterminato in sè, e determinabile soltanto nel molteplice dell' intuizione, come la sostanza di Locke si conosce e si determina

soltanto per i suoi modi. Più conseguente di Locke, Kant non parla di somiglianza, che vi sia tra le parvenze e il noumeno, mentre Locke oltre far corrispondere dei reali a tutte le nostre idee, vuole che le qualità prime esistano nelle cose quali noi le apprendiamo: Kant invece vede in ogni qualità una parte data dal soggetto e una parte data dalle impressioni dell'oggetto; ma le rappresentazioni che se ne acquistano hanno tutte per oggetto delle parvenze, le quali però, siano interne o esterne, sono sempre parvenze reali, ed anzi noi abbiamo della loro realtà una coscienza immediata e generale: lungi dall'essere nostre mere illusioni esse sono i soli oggetti possibili del sapere umano.

Vediamo dunque nella *Logica* come si produca e si formi un tal sapere.

CAPO VII.

Segue la Ragion pura.
L'Analitica trascendentale (1ª parte della Logica trascendentale).

§ 1. L'Analitica dei concetti.

1. L'Analitica trascendentale fa parte della Logica trascendentale. Kant distingue due specie di logiche; logica generale e logiche speciali; la logica generale, la quale può esser pura od applicata, studia le regole del pensiero per ogni oggetto indifferentemente, le logiche speciali invece danno ciascuna le regole per un determinato ordine di oggetti.

Ora nel novero delle logiche speciali vi è appunto anche la logica trascendentale, la quale *determina l'origine, l'estensione e il valore objettivo di quelle cognizioni, che si acquistano coll'applicare agli oggetti concetti puri, concetti che siano soltanto operazioni del pensiero puro* (K. p. 60).

In questi concetti puri la logica trova, secondo Kant, le regole universali e necessarie dell'intelletto, e quindi i criteri formali della verità, ma non un criterio materiale universale, il quale sarebbe assurdo, perchè un criterio per essere universale deve fare astrazione da ogni contenuto particolare e non può quindi essere che formale.

Così fin dai primi passi della sua Logica Kant pone a fondamento uno di quei principii che noi abbiamo già esposti nel capo quinto, voglio dire il principio nono: *Tuttociò che è universale e necessario nella nostra cognizione ha un carattere formale.*

Noi abbiamo veduto, come per avere intuizioni empiriche occorrano due elementi, uno materiale e l'altro formale, ma l'uno e l'altro ugualmente sensibili; e abbiam pur veduto, come tali intuizioni empiriche coi due elementi fra loro, secondo la natura propria di ciascuno, congiunti, ci danno l'intuizione di un oggetto, ma restano cieche, cioè non ci danno di quell'oggetto una vera cognizione, non ce ne danno un concetto. A ciò si richiede ancora che l'*oggetto venga pensato*. Ma in che modo si pensa? Il pensiero è una funzione dell'intelletto, ed una funzione meramente formale: l'intelletto non ha alcuna intuizione, quindi per sè è vuoto, non ha oggetto; ma esso opera applicando certi concetti, concetti puramente formali, i quali rappresentano per sè non oggetti, ma modi, con cui gli oggetti sensibili, il molteplice intuíto sensibilmente, vien ridotto ad unità. Avendo codesti concetti od elementi universali del vero conoscere (1) un valore meramente formale essi non possono essere che criteri meramente negativi della verità: Kant vuol dire, che saranno false tutte le cognizioni, le quali non si conformino ad essi, ma che non basterà, che ad essi si conformino per essere vere. La logica dunque

(1) Uso spesso quest'indicazione *vero conoscere*, perchè sebbene Kant intenda quasi sempre per *conoscere* e *cognizione* (*erkennen, Erkenntniss*) la rappresentazione intellettiva degli oggetti, pure talvolta, e fin nella sua terminologia sistematica, dà a queste parole un senso più ampio (vedi retro pag. 177).

non potrà servire che come un *canone*, un *regolativo* delle nostre cognizioni, non come un *organo*, non come una sorgente materiale di cognizioni vere e reali. Tuttavia, come vi è una tendenza naturale nella nostra mente a trasformare questo strumento logico meramente formale per pensare gli oggetti, dati da un' intuizione, in uno strumento materiale per la produzione di oggetti, così la logica dovrà pure occuparsi di questa tendenza e de' suoi prodotti, per frenare quella e ridurre questi al loro valore. Così la logica avrà, come già dissimo, due parti, l' una che prende il nome di *Analitica trascendentale*, l' altra di *Dialettica trascendentale*, la prima si occupa degli elementi puri dell'intelletto, per mezzo dei quali soltanto noi possiamo pensare, e quindi acquistar cognizione dei sensibili, essa è quindi la *Logica della Verità*, la seconda invece si propone di fare la critica dell' uso materiale o trascendente di quei principii meramente formali, ossia la critica della Dialettica come *Logica dell'Apparenza*.

L'Analitica si suddivide poi in due parti: *Analitica dei Concetti*, e *Analitica dei Principii;* la prima tratta degli elementi puri dell' intelletto in sè e ne fa la deduzione nel senso che più sotto si spiegherà; la seconda invece tratta dell' applicazione di quegli elementi puri alle parvenze; perciò Kant facendo corrispondere la partizione della logica alla distinzione delle facoltà dice, che l'Analitica dei concetti ha per propria materia l'*Intelletto*, l'Analitica dei principii la *Facoltà del giudizio*, la Dialettica la *Ragione*.

2. Ammesso, che il nostro intelletto porga gli elementi formali delle nostre cognizioni, l'Analitica deve anzitutto ricercare quali essi siano.

Questi elementi debbono costituire una tavola completa di *concetti puri*, *intellettuali* e *semplici*, e poichè essi soli rendono possibile il pensiero, Kant dice, che essi in ultimo sono l'intelletto stesso.

Ma come farà l'Analitica a trovare tali concetti? La cognizione umana, dice Kant, è *una cognizione per mezzo di concetti e discorsiva*, ossia è prodotta da una funzione, *la quale consiste nell' unità dell' operazione, che ordina più rappresentazioni, sotto una sola comune* (1).

Ma l'operazione colla quale noi ordiniamo più rappresentazioni sotto una sola è, secondo Kant, il giudizio; perciò egli ripete più volte che il nostro intelletto consiste essenzialmente in una facoltà di giudicare, è la stessa potenza del giudizio (*die Urtheilskraft*). Infatti che cosa facciamo noi in ogni giudizio? Noi veniamo a conoscere un oggetto attribuendogli un predicato. Ma un predicato è sempre un concetto, è cioè riferibile a più oggetti e quindi in sè raccoglie più oggetti; e d'altra parte ogni concetto è predicato possibile in più giudizi, e la nostra mente non ne fa uso se non nei giudizi; pensare è dunque un formare implicitamente o esplicitamente dei giudizi, e giudicare è un ridurre più rappresentazioni sotto un concetto. Le due operazioni dunque sono in fondo una medesima cosa riguardata sotto due aspetti diversi. Laonde noi troveremo i concetti puri ossia le funzioni dell' intelletto, cercando le sue funzioni logiche nei giudizi (2), e troveremo queste facendo nei

(1) *Ich verstehe unter Function die Einheit der Handlung, verschiedene Vorstellungen unter einer gemeinschaftlichen zu ordnen* (K. p. 69).

(2) Infatti nei *Prolegomeni* egli dice che questi concetti puri non sono che *concetti di intuizioni in genere, in quanto queste sono in*

giudizi astrazione da ogni loro contenuto; perchè allora ci resteranno necessariamente gli elementi formali secondo i quali il nostro pensiero congiunge le rappresentazioni. Questi elementi non possono essere che i concetti puri, universali e necessari dell'intelletto, *predicamenti* universali o categorie, per mezzo delle quali il nostro pensiero determina *a priori* un oggetto, ma solo rispetto alla sua forma logica.

Ora Kant senza addurre prova o spiegazione alcuna dichiara, che esaminando i giudizi semplicemente nella loro logica funzione, ossia nel principio che in essi unifica le rappresentazioni, si trova che quella funzione può distinguersi *per quattro titoli differenti, di cui ciascuno contiene in sè tre momenti.*

Questi titoli coi loro rispettivi *momenti* sono da Kant rappresentati nella tavola seguente:

1.
QUANTITÀ DEI GIUDIZI.
Universali
Particolari
Singolari.

2.
QUALITÀ.
Affermativi
Negativi
Infiniti.

3.
RELAZIONE.
Categorici
Ipotetici
Disgiuntivi.

4.
MODALITÀ.
Problematici
Assertori
Apodittici.

sè stesse, e quindi in modo necessario e universalmente valido, determinate rispetto ai diversi momenti del giudicare (ossia alle diverse forme dei giudizi).

Conformemente a questa tavola, noi dovremo perciò ammettere quattro classi di categorie, con tre per ciascuna classe; e così avremo dodici categorie o principii intellettuali unificativi delle nostre rappresentazioni. E come secondo Kant ognuno dei nostri giudizii appartiene ad una delle tre specie di ciascuno dei quattro titoli, a cui si riducono le forme di quelli, così ogni nostra sintesi intellettuale appartiene ad una fra le categorie di ciascuna classe.

Le categorie della prima classe, cioè della quantità, sono l'*unità*, la *molteplicità*, la *totalità*.

Quelle della qualità la *realtà*, la *negazione*, la *limitazione*.

Quelle della relazione il *rapporto di inerenza e sussistenza* (sostanza e accidente), il rapporto di *causalità* e di *dipendenza* (causa ed effetto), il rapporto della *comunanza* (azione vicendevole tra l'agente e il paziente).

Sono categorie della modalità, la *possibilità* e l'*impossibilità*, l'*essere* e il *non essere*, la *necessità* e l'*accidentalità*.

I dodici concetti in questa tavola enumerati sono le dodici categorie fondamentali, cioè le funzioni primitive, colle quali l'intelletto unifica le diverse rappresentazioni in una sintesi intellettiva e quindi in un giudizio. Oltre queste categorie ossia predicamenti fondamentali e primitivi, Kant ammette ancora una serie di altri concetti puri, ma che da quelle categorie stesse derivano, e ch'egli chiama quindi concetti intellettivi derivati o *Predicabili*. Ma Kant dice, che la derivazione e l'enumerazione di questi non appartiene alla Critica, ma ad un compiuto sistema di filosofia trascendentale; e che del resto essi si tro-

vano enunciati in ogni manuale di ontologia. Però nei *Prolegomeni* (§ 39) stabilisce, che la derivazione dei Predicabili dalle categorie si fa in tre modi: congiungendo queste tra loro, congiungendole colle forme pure del tempo e dello spazio, congiungendole colla materia non empirica di questi (con un oggetto della sensazione in genere).

In un' aggiunta fatta nella seconda edizione le dodici categorie vengono distinte in categorie *matematiche*, che sono quelle della quantità e della qualità e si riferiscono agli oggetti nella intuizione, e in categorie *dinamiche*, che sono quelle delle altre due classi e riguardano l'*esistenza* dei medesimi oggetti intuíti. Nella stessa aggiunta troviamo la notevole osservazione che in ogni classe la terza categoria sorge dall'unione della prima colla seconda, benchè si richieda sempre anche per essa un atto particolare dell'intelletto: osservazione, che ebbe nella dottrina di Hegel una applicazione così nuova e così grande!

Tale è la famosa tavola kantiana delle categorie, una fra le cose delle quali Kant più era soddisfatto e più si gloriava. Confrontandola, tanto nella *Critica* quanto nei *Prolegomeni*, con la tavola di Aristotele, ègli censura questa, perchè essendo rapsodica o raccogliticcia, e fondata senza un principio, doveva cadere nel pericolo di annoverare fra le categorie, rappresentazioni, che ad esse non appartengono; e infatti la tavola aristotelica abbraccia, secondo Kant, anche modi della sensibilità; e quando pure ciò non facesse, avrebbe tuttavia il difetto di non porgere alcuna prova, che le idee da essa enumerate siano le vere categorie dell'intelletto, ossia i predicamenti universali degli oggetti, e che non ve ne siano nè ve ne possano essere più o meno di quelle enumerate.

Per verità non sarebbe difficile il ritorcere contro lo stesso Kant il rimprovero da lui fatto ad Aristotele, giacchè qual principio sicuro ha Kant nel ritrovare ed enumerare le categorie dell'intelletto? — Le forme del giudizio. — Ma ha egli provato, malgrado lo sforzo che fa in un' osservazione aggiunta alla seconda edizione (p. 723), che alle forme dei giudizi debbano corrispondere appunto le categorie dell'intelletto? Ed ha poi egli esaminato profondamente la tavola di queste forme, e ricercato se davvero tutte esprimano modi fondamentali diversi, coi quali noi congiungiamo tutte le nostre rappresentazioni?

Daremo in seguito il nostro giudizio sulla tavola kantiana delle categorie e sulla sua derivazione; ma vogliamo subito notare, che nella dottrina di Kant sulle categorie il modo con cui egli le trae e forma, e determina la sua tavola, non è la parte più importante come non ne è la più nuova e la più profonda. Ciò che invece sommamente importa nella dottrina di Kant, e intorno a cui questi manifestò una mirabile e profondissima speculazione, si è l'ufficio, che hanno queste categorie, e quindi la loro giustificazione ossia la prova del loro valore objettivo.

3. Abbiamo veduto nel capo quinto, come dell'*A priori* in genere due erano i fondamenti che Kant voleva ricercare, il fondamento della sua objettività e il fondamento della sua esistenza. Quindi anche rispetto alle categorie Kant doveva dare la prova del loro valore objettivo e mostrare la loro derivazione. Ora egli porge quella prova in un ragionamento regressivo, fondato su questa considerazione, che la scienza del sensibile, l'esperienza, la cui validità objettiva è

da Kant riconosciuta senz'altro come *fatto innegabile*, deriva dalle categorie; e cerca poi la derivazione di queste in un principio superiore, in un *primo germe*, come egli stesso dice.

Kant chiama la prima prova la *deduzione* delle categorie, prendendo la parola deduzione in un senso giuridico, nel senso cioè di giustificazione; ma egli mentre fa questa deduzione, risolve necessariamente anche le altre due questioni riguardanti gli uffici e la derivazione delle categorie, poichè queste ricevono il loro valore objettivo e la loro legittimazione appunto dai loro uffici, e Kant non poteva spiegar questi senza far conoscere e addentrarsi nella sorgente, da cui le categorie medesime scaturiscono, e che per via di queste penetrando nel reale (empirico) acquista alla sua volta, come principio, un valore objettivo.

La deduzione delle categorie è certo una delle dottrine più profonde e più meditate di Kant, ma anche una delle più ardue e delle più intricate; perciò egli medesimo stentò molto a trovare un' esposizione che pienamente lo soddisfacesse. È questa infatti la parte, in cui la seconda edizione più si dilunga dalla prima, e negli stessi *Prolegomeni* vi è qualche variazione; ma non ostante tutte queste differenze la dottrina è sostanzialmente quella medesima, e se pare altrimenti, dipende da questo, che contenendo essa difficoltà e contraddizioni insolubili, un'esposizione, anche solo diversa nella forma, mette in rilievo un aspetto diverso della dottrina, mostrando di propendere più dall'uno che dall'altro di quei termini, fra i quali oscilla il sistema.

Ad ogni modo noi per mettere un po' d'ordine in

questa intricata matassa esporremo prima alcune idee comuni ai tre scritti mentovati, ed entreremo poi ad esaminare ciascuno di essi partitamente.

Si può facilmente rilevare da ciò che si espose nel capo terzo, come Kant sebbene di buon'ora si consacrasse alla filosofia, pur ebbe il merito grandissimo di non essersi rinchiuso tutto in essa. Ed infatti se nessuna scienza, degna di tal nome, può rendersi indipendente dalla filosofia, questa alla sua volta si perde nel vuoto, se non ha continuamente l'occhio rivolto ai lavori e ai risultati delle altre scienze. E noi abbiamo riconosciuto con quanto ardore Kant si desse fin dal principio della sua vita scientifica agli studii matematici e fisici e specialmente a quella scienza così comprensiva, qual era per lui la geografia fisica. Pieno di questi studi egli non tardò ad accorgersi, che mentre la fisica e la matematica poggiavano sopra una base solida e procedevano con metodi sicuri, la metafisica invece, cui egli a quelle andava paragonando, era ben lontana dall'aver l'una e l'altra cosa; dal che nel suo pensiero nacque quel rivolgimento e quindi quella fase, la quale fu da noi chiamata *sperimentale*. Ma se egli cominciò in questa coll'ammettere, che non esisteva ancora alcuna metafisica, per poi concludere nel periodo critico, che non ne era possibile alcuna, egli non dubitò mai in alcuna fase del suo pensiero, che la matematica e la fisica non esistessero come fatti incontrastabili, come scienze aventi un valore objettivo, e delle quali solo occorreva dare la spiegazione, mostrare la possibilità. — Riconosciutosi questo, è pur stabilito chiaramente il cómpito dell'Analitica trascendentale: saranno giustificati tutti quegli elementi puri, i quali si attuino necessaria-

mente nella matematica e nella fisica, ossia nella cognizione del sensibile in genere, i quali siano le condizioni della *possibilità dell'esperienza:* **l'esperienza possibile,** ecco il fondamento ultimo per provare la validità dell'*A priori.*

Se noi esaminiamo, dice Kant, le nostre cognizioni, noi vi troviamo due elementi formali: l'uno sensibile costituito dalle forme del tempo e dello spazio, l'altro intellettivo costituito dalle categorie. Ora per fare la deduzione ossia la giustificazione delle une e delle altre convien mostrare come senza di esse non abbiamo *objettività* nelle nostre cognizioni. L'Estetica ha provato appunto ciò del tempo e dello spazio, provando che senza l'uno o l'altro non si possono avere intuizioni, e quindi non si possono avere oggetti. — Convien provare il medesimo per i concetti puri; e per ciò non basta provare che questi esistano e si trovino nel nostro pensiero; giacchè si potrebbero avere cognizioni oggettive colle sole forme sensibili, e gli oggetti a noi dati in queste esser così fatti da non patire alcuna applicazione dei concetti puri, i quali sarebbero in tal caso concetti vuoti e privi d'ogni valore.

Per dar valore objettivo ad una rappresentazione, dice Kant, non vi sono che due vie: o mostrare che essa deriva dall'oggetto, o che è posta nell'oggetto dal soggetto stesso; nell'Estetica si è provato che la prima cosa avviene per la materia della sensazione e la seconda per la forma. Vediamo, se per i concetti puri dell'intelletto avviene l'una o l'altra cosa. La prima non è possibile, giacchè i concetti puri dell'intelletto contengono sempre un rapporto universale e necessario, il quale non ci è mai dato dal senso; ri-

mane la seconda via, e noi avremo con questa raggiunta la meta, quando avrem provato, che per avere cognizioni objettive si richiede un pensiero, e che questo pensiero si compie con quei concetti puri dell'intelletto. Ed in vero, dice Kant, la cognizione di un oggetto è possibile soltanto per due condizioni: 1.° per un' intuizione la quale però ci dà l'oggetto soltanto come una parvenza; 2.° per un concetto con cui l'oggetto vien pensato. — Ma se in ogni cognizione objettiva si trova il concetto di un oggetto, e questo concetto mi dà sempre un molteplice ridotto all'unità secondo una regola necessaria ed universale, vi dovranno essere a fondamento di tutte le cognizioni objettive, ossia dell'esperienza, concetti dell'objettività in genere, *come condizioni a priori della possibilità dell'esperienza.*

La deduzione delle categorie deve dunque provare, che le categorie sono tali condizioni e in qual modo lo siano.

Con queste brevi considerazioni termina la prima sezione del capitolo dell'*Analitica*, riguardante la deduzione delle categorie, sezione la quale è in amendue le edizioni identica; e che si può riguardare come introduzione al vero cómpito della deduzione. Questo nella prima edizione della *Critica* è eseguito in due sezioni seguenti, cioè nella seconda e nella terza del capitolo mentovato; nella seconda edizione invece le due sezioni sono raccolte in una sola col titolo di *Deduzione trascendentale dei concetti puri dell'intelletto*, e l'esposizione vi è intieramente rifatta e in una maniera diversa ancora dalla trattazione corrispondente nei *Prolegomeni.*

Noi considerando i tre scritti come distinti l'uno

dall'altro ne esporremo distintamente la dottrina attenendoci all'ordine cronologico, affinchè si vegga meglio lo sviluppo del pensiero di Kant, e se ne possa in ultimo recare un giudizio più sicuro e più compiuto.

In amendue le edizioni della *Critica* il concetto fondamentale, da cui Kant parte è quello della *Sintesi* come di una condizione necessaria del conoscere. — Nella prima edizione egli distingue tre specie di sintesi, le quali necessariamente si riscontrano in ogni cognizione:

1.° Sintesi dell'*apprensione* delle rappresentazioni, come modificazione dello spirito nell'intuizione;

2.° Sintesi della loro *riproduzione* nella immaginazione;

3.° Sintesi della loro *ricognizione* nei concetti.

Le due prime sintesi sono strettamente congiunte fra loro, e come l'una non è possibile senza l'altra, così senza amendue non è possibile l'intuizione di alcun oggetto; infatti sia che questo ci sia dato *a posteriori* o si tragga *a priori* dalle forme pure del tempo e dello spazio in quel modo, che noi abbiamo indicato a p. 201-204, cercando di esplicare un pensiero che Kant non ischiarì mai intieramente, noi abbiamo sempre un molteplice ridotto ad unità. Ora per fare questa riduzione è necessario, che noi abbracciamo insieme tutte le rappresentazioni ossia compiamo la prima sintesi, e nel compiere questa compiamo ad un tempo anche la seconda, perchè a congiungere insieme le parti di un oggetto si richiede che la mente passando dall'una all'altra possa, quando giunge a questa *riprodurre* ancora la prima, e così a vicenda; altrimenti noi non avremmo mai che una rappresentazione parziale.

Ma se con queste due sintesi io mi posso rappresentare un oggetto nella sua molteplicità, io ne posso cioè avere un'intuizione, esse non bastano a farmelo pensare; per ciò si richiede la terza sintesi, sintesi che appartiene essenzialmente all'intelletto, e che Kant chiama di *ricognizione*.

La teoria kantiana sulla ricognizione è intricatissima; e noi anzichè esporla pianamente come si trova in Kant, siamo costretti a interpretarla e a darle una chiarezza e una determinazione maggiore, che nell'autore si abbiano; giacchè senza ciò non sarebbe possibile che il lettore se ne facesse un'idea adeguata, specialmente nella sua parte più profonda.

La parola *ricognizione*, che Kant stesso non ci spiega, ci guida però a interpretare il suo pensiero. — Come tante volte si ripetè, noi non siamo, secondo Kant, in relazione se non con nostre rappresentazioni; questi sono gli *oggetti* delle nostre intuizioni, ma questi oggetti essendo rappresentazioni debbono alla loro volta riferirsi pure ad un oggetto; la ricognizione ossia il pensiero sta appunto nel riferire le nostre rappresentazioni, i fenomeni, al loro oggetto; ma un tale oggetto non è intuíto da noi, esso è quindi un X, è insomma il noumeno in senso negativo. — Ma quantunque, come dicemmo già nel capo precedente, secondo Kant di tale noumeno noi non possiamo neppur conoscere la possibilità, tuttavia esso entra come principio necessario a dare valore objettivo alle nostre cognizioni (K. p. 97 e 101). — Sia pure ignoto quest'oggetto trascendentale; senza riferirsi ad esso le nostre rappresentazioni, ossia i fenomeni, non hanno objettività, cioè l'objettività vera assoluta, l'objettività di secondo grado qui intesa da Kant, e che gli fa

dare il nome di ricognizione all'atto dello spirito, che ad essa corrisponde.

Ma come fa lo spirito a dare questo riferimento ad un oggetto del tutto indeterminato? Qui Kant ridiventa subjettivista, e mentre nelle asserzioni precedenti pone a fondamento dell' objettività un oggetto assoluto in sè esistente, nel rispondere alla questione indicata, salta fuori con un principio affatto subjettivo. Così abbiamo due principii supremi in lotta l'uno coll'altro, e sebbene Kant si studi qua e là di metterli d'accordo, pur non vi riesce, e ad ogni volger di pagina, e in qualche pagina diremmo ad ogni periodo, Kant si vede costretto ora a sacrificare il principio subjettivo all'objettivo, ora questo a quello, benchè in ultimo trionfi il principio subjettivo. Il che, come vedremo, succede anche nei *Prolegomeni* e nella seconda *Critica*, ed anzi per un certo rispetto in una maniera ancor più favorevole al subjettivismo.

Secondo Kant dunque, se da una parte è l'oggetto trascendentale (noumeno in senso negativo) quello che dà valore objettivo alle nostre rappresentazioni, dall'altra parte noi non potremmo riferire le nostre rappresentazioni a quell'objetto, senza una terza sintesi del molteplice già raccolto nell' apprensione e nella riproduzione. Questa terza sintesi si fa abbracciandosi il fenomeno o la parvenza, che si ha nelle due sintesi precedenti, in una *coscienza una e identica;* senza quest' unità e identità di coscienza noi non potremmo riferire il fenomeno ad un oggetto in sè. Questa coscienza unica e identica non va confusa colla coscienza empirica del nostro essere o dei nostri fatti interni, poichè la prima essendo condizione necessaria per riferire la parvenza all' og-

getto in sè e quindi per pensare, è data assolutamente *a priori*, ed ogni coscienza empirica cioè ogni atto, col quale noi ci rendiamo consci dell'esistenza in noi e dell'unità di certi fenomeni, presuppone necessariamente la coscienza una e identica dell'Io. Questa coscienza una e identica, data *a priori* e fondamento di tutto il pensare umano, vien detta da Kant *Appercezione trascendentale;* e Kant la chiama così, perchè in essa consiste, secondo lui, il riferimento stesso delle parvenze all'oggetto trascendentale; affermando egli medesimo, che *la coscienza primitiva e originaria dell'identità del me è ad un tempo coscienza dell'unità ugualmente necessaria della sintesi delle parvenze* (K. p. 100), e in altro luogo, che l'oggetto non è altro, *se non ciò, il cui concetto esprime tale necessaria unità.*

Parrebbe dunque, che oggetto trascendentale e appercezione trascendentale dovessero essere per Kant la medesima cosa; come dell'oggetto trascendentale egli dice, che esso è il correlato dell'unità dell'appercezione, corrispondente all'unità dell'intuizione (K. p. 207); così dell'appercezione egli dice che essa è il *correlato di tutte le nostre rappresentazioni* in quanto ce ne rendiamo consci, cioè le pensiamo, corrispondendo essa in tal modo all'interna universale intuizione del tempo, la quale comprende in sè ogni intuizione sensibile (K. p. 111): dunque tanto l'oggetto quanto l'appercezione trascendentale sarebbero ugualmente la condizione trascendentale, per cui si unifica il molteplice intellettivamente, anzi il riferire il molteplice intuíto ad un oggetto trascendentale e il raccogliere quel molteplice nella coscienza una e primitiva del me sarebbe l'intelletto stesso. Ora, se tanto nell'una

quanto nell'altra cosa sta l'intelletto, ragion vuole che esse siano identiche, e allora il noumeno in senso negativo di Kant si ridurrebbe appunto all'Io di Fichte; quest'Appercezione trascendentale, che è fondamento del pensiero, che è il pensiero, è insieme il vero Reale, l'assoluto Reale.

Ma sebbene molte espressioni di Kant conducano direttamente a questa conseguenza, tuttavia gli è certo, che egli in ogni modo non la volle, ed anzi la respinse recisamente ed apertamente. E come noi non c'indurremo mai a credere che Kant ciò facesse per ipocrisia o per viltà, o che volesse nascondere a sè stesso il proprio pensiero, convien credere, che egli quasi senza addarsene e spinto senza dubbio dalle premesse sue, giungesse alla soglia dell'idealismo fichtiano, ma che non avendola egli varcata si immaginasse in ultimo la cosa in modo diverso da quello, che le espressioni sue stesse indicherebbero. E forse questo modo, quale appunto da altre espressioni e specialmente dai *Prolegomeni* apparirebbe, è il seguente:

Ciò che rende intellettiva la sintesi dell'apprensione e della riproduzione è la necessaria connessione *(Zusammenhang)* delle rappresentazioni, giacchè per sè stesse le sintesi intuitive ci danno una semplice congiunzione, non mai una *necessaria* congiunzione. Questa congiunzione diventa necessaria nella sintesi intellettiva, perchè in essa noi riferiamo l'oggetto della intuizione ossia la parvenza all'oggetto trascendentale; l'objettività assoluta determina così una sintesi, un'unità necessaria; ma ogni necessità, dice Kant, deve avere un fondamento trascendentale; ora nella sintesi intellettiva tale fondamento non può essere

che l'unità primitiva della coscienza, cioè l'appercezione trascendentale (K. p. 99). Dunque, secondo Kant, questa non sarebbe l'oggetto, ma sarebbe condizione per la quale noi riferiamo le parvenze all'oggetto; noi unifichiamo intellettivamente le nostre rappresentazioni riferendole ad un oggetto trascendentale; ma siccome questo ci è affatto ignoto, un tal riferimento non può consistere in altro che nella stessa sintesi necessaria delle nostre rappresentazioni, cioè nel congiungere le nostre rappresentazioni, secondo una regola necessaria, nell'unità della nostra coscienza. Ciò dice Kant esplicitamente qua e là e specialmente in sulla fine del § 3; e questa noi crediamo essere stata la sua vera opinione. Che cosa rimanga di quell'oggetto trascendentale, e qual valore potesse avere dopo ciò, Kant non indagò più oltre, e solo la forza della logica, lo fa uscire qua e là in espressioni, che come abbiamo detto, annienterebbero quell' x trascendentale, per sostituirvi del tutto la coscienza originaria dell'Io.

Ma l'Appercezione stessa non può congiungere in modo necessario le rappresentazioni, e quindi riferirle ad un oggetto senza regole date *a priori*, ossia senza concetti puri; infatti, dice Kant, soltanto per mezzo di un concetto noi congiungiamo più rappresentazioni come riferentisi ad un oggetto, diamo ad esse unità, e le riproduciamo in quel dato ordine; perciò soltanto per mezzo di concetti aventi un valore universale e necessario, e quindi sorti *a priori*, potremo noi dare un'unità necessaria alle rappresentazioni e riferire la sintesi compiuta in un concetto empirico all'oggetto trascendentale. Ma le categorie sono appunto questi concetti universali e necessari,

dunque le categorie sono le condizioni *a priori* dell'esperienza, ossia della cognizione del sensibile; dunque le categorie sono l'applicazione della stessa coscienza primitiva. Vogliam dire: lo spirito unifica necessariamente nella coscienza primitiva di sè il molteplice intuìto, per mezzo delle categorie; e come unificando il molteplice in quella coscienza lo spirito riferisce, come dicemmo, le sue rappresentazioni al reale assoluto, così le categorie essendo condizioni di quelle unificazioni lo sono pure di tale riferimento; e quindi Kant conclude, che le categorie essendo *le condizioni dell' esperienza sono ad un tempo le condizioni della possibilità degli oggetti dell'esperienza*, ossia come spiega meglio e senza equivoci più sotto: *Le categorie sono concetti fondamentali*, per i quali noi pensiamo sotto alle parvenze degli oggetti in genere (*Also sind jene auch Grundbegriffe, Objecte überhaupt zu den Erscheinungen zu dencken*) (K. p. 102). Le categorie avrebbero dunque un valore objettivo maggiore ancora che non le forme del tempo e dello spazio; queste valgono objettivamente in quanto sono elementi formali delle parvenze, le categorie valgono objettivamente, perchè per esse sole noi diamo un valore objettivo alle stesse parvenze, sono condizioni universali, e quindi *a priori*, per le quali noi diamo alle parvenze un' unità sintetica necessaria e quindi le riferiamo ad oggetti assolutamente esistenti. Queste categorie derivano dalla stessa Appercezione ossia dalla coscienza originaria dell'Io, la quale in esse si manifesta e per mezzo di esse in sè unifica tutte le parvenze: così il mondo dell'esperienza, ossia la natura ha il suo fondamento in una condizione soggettiva, cioè nella coscienza originaria dell'Io, la quale

è la vera legislatrice della natura per mezzo delle categorie, anzi rende possibile la natura.

E come Kant si accorge con questo di fare un'asserzione molto ardita e paradossale, per la quale altri gli avrebbe potuto senz' altro attribuire la dottrina professata poi da Fichte, e credere, che secondo lui la realtà sia prodotta da quella coscienza stessa originaria, Kant a tranquillare lo spirito dei lettori, aggiunge: « Se quanto asserisco può parer strano e meraviglioso, cesserà ogni meraviglia ed ogni difficoltà quando si rifletta, che per natura io non intendo ciò che esiste in sè, ma il complesso delle nostre rappresentazioni, il qual complesso può soltanto *a priori* e quindi per una forma soggettiva avere un' unità sintetica necessaria; mentre, se quel complesso fosse unificato per mezzo di un concetto dato *a posteriori*, se ne avrebbe sempre una connessione accidentale, la quale non potrebbe esser subordinata a leggi universali e costanti. » (K. p. 104 e seg.).

Così v' ha in questa dottrina di Kant un circolo singolare. Kant toglie un valore assoluto, ossia l'objettività in sè a tuttociò che è universale e necessario, perchè secondo lui soltanto ciò che è dato dal soggetto può essere universale e necessario (principio settimo: v. retro p. 166); e nel medesimo tempo c' insegna, che solamente con una connessione necessaria, cioè quindi fatta secondo regole subjettive, noi possiamo in ultimo *riconoscere* le nostre rappresentazioni, riferire gli oggetti empirici (le parvenze) all'oggetto in sè, all'oggetto trascendentale.

Si scorge di leggieri, che la mente umana non poteva rimanere avvolta in questo circolo, ma doveva necessariamente fare ogni sforzo per uscirne; e per

uscirne due erano le vie, che naturalmente si presentavano alla speculazione filosofica, l'una delle quali conduceva diritto a Fichte, l'altra ad Hegel, come in séguito ancora si indicherà. Kant invece, fermo nel suo principio, che l'universale e il necessario deriva sempre dal soggetto, e che d'altra parte esiste un noumeno, un qualche cosa in sè, ma da noi inconoscibile, a cui le parvenze vanno riferite, se le nostre cognizioni debbono avere un valore objettivo, non poteva, per quanto facesse, uscire dal circolo sopra notato. E nei *Prolegomeni*, che egli scrisse quando già lo avevano messo in guardia contro le conseguenze idealistiche, che si potevano trarre dal suo sistema, il circolo da noi spiegato non si presenta meno chiaramente, che nella prima *Critica*.

I *Prolegomeni* espongono la deduzione delle categorie risolvendo la seconda delle quattro principali questioni in essi proposte, cioè quella, che riguarda la possibilità della fisica pura; e trattano la cosa sotto un aspetto alquanto differente da quello della *Critica* e in una maniera più chiara e più ordinata.

Nei *Prolegomeni* Kant volendo procedere analiticamente parte, come del resto fa anche nella *Critica* benchè meno esplicitamente, dal fatto, cioè dal fatto della nostra cognizione della natura.

Ora, secondo le spiegazioni qui date da Kant, cognizione della natura si ha allorchè si apprende l'*essere delle cose in quanto è determinato da leggi universali*, ossia allorchè si stabiliscono fra gli oggetti della nostra intuizione (fra le parvenze) dei nessi necessari. Questi nessi necessari non sono altro che le sintesi della ricognizione stabilite nella prima *Critica*, e vanno distinti dalle semplici aggregazioni di

percezioni, ossia dalle sintesi empiriche prodotte da condizioni meramente subjettive. I nessi necessari vengono espressi nei giudizi *sperimentali* (*Erfahrungsurtheile*), le associazioni empiriche dai *giudizi percettivi* (*Wahrnehmungsurtheile*). I primi, dice Kant, sono quelli *che hanno valore objettivo;* i secondi quelli *che valgono soltanto per il soggetto* (Prol. § 18). I giudizi sperimentali dandoci vera cognizione della natura ci rappresentano le cose come conformi e sottoposte a una universale legislazione, mentre i giudizi percettivi non ci rappresentano che il fatto, i dati puramente sensibili insieme raccolti, ma non unificati secondo un principio, secondo una regola. Così se io dico: *quando il sole batte sulla pietra, questa si riscalda*, io formo un giudizio associando fra loro meramente le mie percezioni, senza stabilire tra esse nessun rapporto objettivo, ed il giudizio è quindi percettivo; se io invece dico: *il sole riscalda la pietra*, stabilisco tra il sole e il riscaldamento della pietra un nesso necessario, conforme ad una legge, e dò quindi ad esso un valore objettivo formando un giudizio sperimentale. Ma gli è chiaro, dicono i *Prolegomeni*, che prima di stabilire tali nessi necessari fra le mie percezioni, io debbo prima congiungerle semplicemente insieme in modo puramente subjettivo. Noi cominciamo dunque dai giudizi percettivi, ed in séguito li trasformiamo in sperimentali. Ora come si fa, secondo Kant, tale trasformazione? La si ottiene sottoponendo la sintesi percettiva ad una legge necessaria, cioè quindi ad un concetto puro e subjettivo. Ma riconoscendo con questo un rapporto necessario tra le mie rappresentazioni, io dò al rapporto stesso un valore objettivo ed universale per tutti gli

uomini; colle categorie *io unifico le mie rappresentazioni in un oggetto*. Anche nei *Prolegomeni* dunque l'objettività dell'unità sintetica e necessaria delle nostre rappresentazioni nei concetti empirici deriva da concetti puri e quindi subjettivi. Nè si ripeta, che tale objettività è soltanto fenomenica, perchè se questa è sufficiente per il senso, non lo è più per l' intelletto. Il senso colle sue sintesi empiriche non fa che congiungere rappresentazioni che gli sono date insieme nell' intuizione; l' intelletto nelle sintesi sue stabilisce tra queste rappresentazioni un nesso necessario; questi nessi non potrebbero stabilirsi senza regole, cioè senza concetti *a priori;* ma questi concetti hanno valore objettivo, in quanto per essi appunto noi riferiamo le rappresentazioni, ossia le parvenze, gli oggetti sensibili, all' oggetto trascendentale; dunque resta il circolo, notato già nella prima edizione della *Critica*, di concetti subjettivi, i quali danno un valore objettivo ai rapporti stabiliti dal pensiero; e anche qui si schiude la via ai sistemi posteriori, che trovano nell'Io, nel pensiero in genere, il fondamento della realtà universale. Anzi qui nei *Prolegomeni* il circolo è ancor più manifesto colla distinzione dei giudizi percettivi e dei giudizi sperimentali; gli uni e gli altri sono, come dice Kant nel § 22, prodotti dal pensiero, il quale consiste nel raccogliere più rappresentazioni in una coscienza una; ma i giudizi percettivi danno alla sintesi un valore meramente subjettivo, perchè la sintesi riguarda solo la coscienza mia; gli sperimentali invece riferiscono la sintesi fatta ad una coscienza in genere, cioè mi rappresentano la sintesi come dipendente non da me, ma dall' oggetto stesso; e l'oggetto essendo uguale per tutte le coscienze

e avendo una natura propria e determinata, ne viene che i giudizi sperimentali sono *necessari* e *validi ugualmente per tutti* (*allgemeingültig*).

Ecco dunque il circolo nella sua piena luce: i giudizi sperimentali esprimono rapporti necessari, esprimendo tali rapporti si riferiscono all'oggetto, ed hanno quindi un valore objettivo; ma i giudizi sperimentali possono esprimere tali nessi necessari, perchè applicano le categorie cioè concetti universali e necessari, e quindi *a priori* e quindi soggettivi; dunque le categorie sebbene non siano che condizioni *a priori* e quindi subjettive della possibilità dell'esperienza, hanno un valore objettivo, anzi sono ciò per cui si dà objettività alle parvenze.

Si dirà, che tale objettività di secondo grado si distingue da quella dei giudizi percettivi in ciò solo, che le sintesi di questi hanno valore soltanto per un individuo dipendentemente dalle sue condizioni particolari e accidentali, mentre le sintesi sperimentali hanno valore per la coscienza in genere degli uomini, sono insomma conformi alle leggi universali e necessarie del loro pensiero? Ma o queste leggi rampollano dal soggetto stesso, e allora siamo tratti all'idealismo di Fichte, o derivano dagli oggetti assoluti, dai noumeni, e allora torniamo al dogmatismo.

Ma tale questione intorno alla derivazione delle categorie e quindi all'Appercezione trascendentale, come astrusissima in sè, vien lasciata in disparte dai *Prolegomeni* i quali si fermano invece a determinare bene la natura delle categorie, riguardandole come condizioni *a priori* dell' esperienza, ed esponendo rispetto a questa e alla natura le medesime idee, che noi abbiamo rilevato nella prima *Critica;* poichè

anche nei *Prolegomeni* la natura vien detta possibile soltanto nell'unità sintetica dell'esperienza, in grazia delle categorie; essendo solamente per queste possibile la *necessaria conformità delle cose a leggi* (*die nothwendige Gesetzmessigkeit der Dinge*). Perciò, secondo Kant, tutte le leggi naturali, che le scienze scoprono negli oggetti, derivano dalle categorie come leggi subjettive e universali di questi.

Malgrado lo scalpore fatto in contrario noi troviamo nella seconda edizione le idee medesime con altre parole.

La seconda edizione comincia la sua trattazione coll' esaminare e determinare addirittura la natura della sintesi intellettiva, che qui vien chiamata *congiunzione* (*Verbindung*).

Come Kant nei *Prolegomeni* distingue due specie di giudizi, i percettivi e gli sperimentali, ma gli uni e gli altri attribuisce al pensiero e quindi all' intelletto, così qui egli distingue due specie di sintesi, l' una empirica e subjettiva e l' altra objettiva, ma amendue compiute dall'intelletto. Secondo la dottrina da Kant qui esposta e che difficilmente si può metter d' accordo con quella dell' Estetica, l' intelletto è la facoltà spontanea, è la *Spontaneità* come la dice egli stesso (*die Spontaneität*), mentre il senso è ricettività; quindi ogni sintesi, ogni congiunzione è compiuta dall'intelletto e non dal senso; sarebbero dunque intellettive le sintesi dell'apprensione e della riproduzione distinte nella prima edizione, come sono per verità dichiarati esplicitamente intellettivi i giudizi percettivi dai *Prolegomeni*, come è intellettiva, conformemente alla seconda edizione, qualunque congiunzione, qualunque sintesi della facoltà percipiente.

Ma come possono dunque queste due così diverse operazioni, sintesi subjettiva e sintesi objettiva, appartenere ad una medesima facoltà, all'intelletto?

Qui nella seconda edizione Kant, prendendo la parola giudizio in un senso più stretto che non nei *Prolegomeni*, insegna, che il giudizio non è solo una percezione di rapporto, ma consiste essenzialmente nel riferire, in un dato modo, *certe date cognizioni all'unità objettiva dell'Appercezione* (§ 19); vuol dire, cioè, che esso consiste nel rappresentarsi un rapporto come avente un valore objettivo, nel raccogliere più rappresentazioni nella coscienza originaria trascendentale come appartenenti insieme a un dato oggetto, ed in questo congiunte secondo un nesso necessario. Insomma il giudizio in genere nella seconda edizione farebbe l'ufficio dei giudizi sperimentali dei *Prolegomeni*, e della sintesi della ricognizione stabilita nella prima *Critica*. Ed infatti le spiegazioni corrispondenti nei tre scritti sono in fondo identiche, e quindi anche la seconda *Critica* insegna, che noi non possiamo conoscere senza riferire le nostre rappresentazioni ad un oggetto, e non possiam fare questo riferimento senza raccoglierle nell' unità sintetica originaria della nostra coscienza, ossia nell'Appercezione trascendentale. Quindi ad ogni vera cognizione, ossia ad ogni sintesi objettiva, sta a fondamento il giudizio universale: **Io penso** (*ich dencke*); l'*Io penso* è dunque condizione *a priori* universale originaria di ogni nostra sintesi objettiva; l' *Io penso* ossia l'unità sintetica originaria della nostra coscienza, sebbene sia data *a priori* e sia una mera *funzione soggettiva dell'intelletto* (*eine Verrichtung der Verstandes*), nondimeno è ciò, che dà valore objettivo alle nostre co-

gnizioni. Anche qui abbiam dunque il medesimo circolo delle due precedenti versioni; e sebbene in questa seconda edizione Kant non dica esplicitamente come nella prima, che le cognizioni hanno valore objettivo in quanto vengono riferite all'oggetto trascendentale, ma ci lasci avvolti nell'equivoco frequentissimo in Kant, prodotto dal doppio senso e valore che egli dà all'objettività (objettività della parvenza e objettività del reale in sè), tuttavia quando Kant ci parla dell'*oggetto che l'intelletto dà alle intuizioni nelle cognizioni objettive* (§ 17), *dell'oggetto per mezzo del quale ci è data l'intuizione*, ossia la materia del conoscere, non può o non deve intendere l'oggetto empirico, la parvenza; perchè le parvenze non sono che nostre rappresentazioni, e lungi dal darci l'intuizione, sono date da essa. Tuttavia gli è certo, che il circolo da noi già indicato non è nè in questa seconda *Critica*, nè nei *Prolegomeni*, così manifesto ed insolubile, come nella prima *Critica*, perchè in quelli il circolo viene più facilmente annebbiato, a vantaggio dell'idealismo, dall'equivoco tra l'oggetto empirico e l'oggetto trascendentale; laonde noi per tale rispetto dovremo riguardare, checchè si dica, la seconda edizione come più e non come meno idealistica della prima.

Ma i tre scritti critici e specialmente le due edizioni della *Critica* hanno un altro punto molto astruso, intorno al quale nè l'una nè l'altra, malgrado tutti gli sforzi, giunge ad una dottrina chiara e determinata; è questo il punto, che riguarda i rapporti tra le varie sintesi da Kant ammesse e le varie facoltà percettive.

Abbiam veduto come Kant nella prima *Critica* distingua tre specie di sintesi, le quali corrispondono

a tre fonti del conoscere: *senso, immaginazione, appercezione* (coscienza di sè). Ognuna di queste funzioni ha due forme, l'una pura, l'altra empirica: abbiamo cioè un senso puro e un senso empirico; abbiamo l'*associazione* (empirica) delle percezioni colla *sintesi riproduttiva*, che da essa dipende, e la *sintesi pura* dell'immaginazione; abbiamo coscienza empirica e coscienza pura. Il fondamento di tutto il pensiero umano, secondo la dottrina comune ai tre scritti, sarebbe appunto la coscienza pura originaria, sebbene talora sembra, che essa ceda il primato ad un' altra sintesi. Così nella prima edizione della *Critica* Kant dopo aver dichiarato nella terza sezione, che la coscienza pura fornisce un principio dell'unità sintetica del molteplice in ogni possibile intuizione, e che quest'unità sintetica suppone o include una sintesi *a priori*, cioè una sintesi pura *produttiva* dell'immaginazione, ne argomenta che questa sintesi produttiva è *condizione* a priori *per poter congiungere ogni molteplice in una cognizione*, e che quindi essa *è prima dell'Appercezione il fondamento, per cui è possibile ogni cognizione e specialmente l'esperienza* (K. p. 107). Su questa sintesi pura, *produttiva*, dell'immaginazione si fonderebbe la riproduttiva, la quale è empirica; ma Kant fa poi dipender questa promiscuamente anche dalla coscienza o appercezione trascendentale: noi non potremmo, egli dice, associare e quindi riprodurre le nostre rappresentazioni, se esse non fossero in sè associabili, cioè se non avessero un fondamento objettivo, che tali le renda; questo fondamento objettivo non può essere che la coscienza una ed originaria, la quale necessariamente unifica tutte le rappresentazioni, come quelle che tutte in comune ad essa

appartengono, e tutte vengono da essa, secondo regole, ridotte in una unità sintetica. Tale associabilità objettiva delle nostre rappresentazioni vien detta da Kant nella prima edizione *Affinità trascendentale* (K. p. 104 e 110). Soltanto per tale affinità le parvenze possono dunque associarsi e riprodursi secondo regole e quindi essere oggetto di una cognizione sperimentale; ma alla sua volta quell'affinità si ha solamente per mezzo della funzione trascendentale dell'immaginazione (*nur vermittelst der trascendentalen Function der Einbildungskraft*).

Anche nella seconda edizione si parla della sintesi riproduttiva come empirica e di una sintesi trascendentale dell'immaginazione, sintesi che vien detta ancora qualche volta produttiva come nella prima edizione, ma preferibilmente *sintesi figurativa* (*figürliche Synthesis*, *Synthesis speciosa*). Però anche qui troviamo la medesima incertezza della prima edizione: nel § 16 (p. 734) Kant dice, che l'unità sintetica del molteplice delle intuizioni come data *a priori* è il fondamento della stessa identità di appercezione. (1) Ma altrove egli asserisce invece che la sintesi figurativa è la prima applicazione della coscienza originaria (K. p. 746), e d'altra parte egli ripete sovente che solo l'intelletto è spontaneità, che solo esso può congiungere, ecc.; e come l'intelletto consiste pure, secondo Kant, nella stessa Appercezione trascendentale, ossia nell'originaria coscienza dell'Io, così ne deriverebbe, che la stessa sintesi figurativa appartiene all'intelletto e quindi all'Appercezione.

(1) Gli è vero che nel § 16 non è ancor nominata questa sintesi figurativa dell'immaginazione; ma la definizione che di questa si dà nel § 24, è identica alla sintesi, di cui si parla nel § 16.

Ma comunque sia di questo, non v'è dubbio, che, secondo Kant, le stesse intuizioni empiriche e quindi le riproduzioni debbono pur sempre andar soggette alla sintesi figurativa e alla coscienza originaria insieme, quando abbiano ad essere vere *percezioni* (*Wahrnehmungen*), cioè rappresentazioni, nelle quali il molteplice ha un ordine *determinato*. Ogni sintesi, dice Kant (p. 753), per cui sola rendesi possibile la percezione, va soggetta alle categorie; e siccome l'esperienza o cognizione della natura consiste nella congiunzione delle percezioni, così le categorie sono condizioni dell'esperienza, e quindi della natura stessa (nella sua formale unità). E così Kant giunge qui alle identiche spiegazioni e conclusioni della prima edizione, sia rispetto al valore objettivo delle categorie, sia rispetto alle relazioni che vi sono tra queste e la *possibilità della natura* e alla dipendenza, che questa possibilità e in genere l'esperienza ha da quelle (K. § 24 e 26 2ª edizione).

4. È probabile, che il lettore non sarà molto soddisfatto della esposizione mia, e non sarà giunto a rendersi del tutto chiaro in mente il più riposto pensiero di Kant. — Ma forse avrebbe torto se me ne desse la colpa principale. Veggo molti espositori di Kant esser qui più chiari di me, perchè sfuggono le difficoltà, e appianano a lor modo le contraddizioni, producendo nella mente del lettore quell'illusione ottica, che si ha quando di lontano certi oggetti disuguali o scabri ci appajono lisci e ben levigati. A chi invece vuol penetrare nelle profonde viscere del sistema le scabrosità, cioè le discordanze e le incertezze, qui sovratutto!, si presentano da ogni parte. L'oscillazione maggiore tanto nella prima quanto nella se-

conda *Critica*, ma più ancora in questa, è nel concetto dell'intelletto.

L'intelletto ha per Kant talora un senso larghissimo, e significa qualunque funzione sintetica dello spirito; qualunque congiunzione, qualunque unificazione apparterrebbe ad esso. In tal caso sono intellettive tutte le sintesi, le empiriche e le objettive, quelle, che applicano o no le categorie, la facoltà dei giudizi percettivi e quella degli sperimentali; anzi intellettive sarebbero le stesse forme pure del senso, perchè già il loro ufficio sta nell'ordinare e quindi nell'unificare il molteplice; e così apparterrebbero all'intelletto tutti gli elementi formali della nostra facoltà percettiva.

Altre volte l'intelletto ha invece un senso più stretto, ma anche in questo senso esso minaccia talora di ricuperare per altra via tutte le funzioni di quella facoltà sintetica intesa in largo senso. Nel suo senso più stretto intelletto sarebbe la facoltà percettiva, che si esercita unificando il molteplice intuíto, secondo una regola necessaria, cioè riducendolo alla coscienza originaria e comune dell'Io, e dandogli così un riferimento necessario all'objetto, o, ciò che è ancor lo stesso per Kant, dando a quel molteplice unificato un valore objettivo, unificandolo nell' oggetto stesso.

In questo senso più stretto l'intelletto non solo non è più spontaneità in genere, facoltà del giudizio in genere, ma è spontaneità secondo regole (categorie), è facoltà del giudizio sperimentale (o, se vuolsi, del giudizio in istretto senso), è la facoltà della cognizione objettiva, è l'Appercezione stessa trascendentale.

In questo stretto senso non sono operazioni dell' in-

telletto le intuizioni, non le semplici congiunzioni di intuizioni, quindi non i giudizi percettivi dei *Prolegomeni*, non le sintesi di apprensione e di riproduzione, nessuna almeno delle sintesi meramente empiriche, delle sintesi cioè determinate dalle leggi subjettive dell'associazione.

Ma ecco che poi nella prima edizione egli stesso dice non esser possibile associazione (nella riproduzione) senza un'affinità trascendentale, ossia senza la coscienza originaria, che non è possibile nessuna sintesi empirica senza una sintesi trascendentale pura, senza la stessa coscienza originaria; e mentre secondo i *Prolegomeni* i giudizi percettivi (*Wahrnehmungsurtheile*) non si fanno colle categorie, nella seconda edizione si dice non esser possibile neppure la percezione (*Wahrnehmung*) senza le categorie; il che tornerebbe a dire, che non è possibile il senso senza l'intelletto; che l'intelletto è condizione del senso.

Ma la confusione sembra raggiungere l'apice suo coll'introduzione di una nuova facoltà, e di una facoltà, che qui viene quasi improvvisamente a prendere una parte importantissima nelle spiegazioni trascendentali, voglio dire l'immaginazione. È essa una facoltà speciale, distinta dal senso e dall'intelletto? appartiene al primo ovvero al secondo? L'immaginazione ha due specie di sintesi, una empirica e l'altra pura e trascendentale. Nel senso generale dato all'intelletto, amendue dovrebbero appartenere a questo, nel senso stretto dovrebbe appartenervi soltanto la seconda; ma poi Kant dice, almen nella prima edizione molto esplicitamente (p. 105 e 106), che la sintesi empirica della riproduzione si fonda sulla pura e trascendentale; dunque anche nel senso stretto l'intel-

letto assorbirebbe l'immaginazione: ogni sintesi, ogni attività produttiva della facoltà percipiente sarebbe essenzialmente intellettiva, o subordinata ad una funzione intellettiva.

Tuttavia noi faremmo un grave torto a Kant se credessimo, che egli in fondo al suo pensiero non avesse almeno in qualche modo accordate queste idee, le quali così come noi le abbiam dovuto dapprima raccogliere ed esporre, non ci darebbero che un ammasso di contraddizioni. Vediamo dunque di penetrare l'intimo pensiero di Kant, studiandoci di accordare, per quanto è possibile, le sue espressioni varie e spesso opposte l'una all'altra.

Convien notare, o meglio richiamare, qui sovratutto!, ciò che altre volte si disse, che uno dei più gravi difetti di Kant fu l'aver trascurato quasi del tutto l'analisi psicologica. Privo di questo aiuto egli non poteva aggirarsi con sicurezza nel labirinto delle varie funzioni dell' umanò percepire, distinguere e determinare esattamente la natura, gli oggetti e le relazioni di ciascuna.

V'ha però una distinzione importante fatta da Kant tra due specie di atti percettivi, la quale forse ci scioglierà molte difficoltà; l'una specie è quella degli atti percettivi, aventi un valore meramente subjettivo, perchè prodotti dalle leggi naturali del nostro spirito, e succedentisi per quelle condizioni che noi con linguaggio moderno chiameremmo il meccanismo interiore della coscienza; l'altra specie è degli atti percettivi aventi un valore objettivo, fatti quindi e determinati secondo una regola.

Della prima specie Kant dice non di rado qua e là, che egli non se ne occupa, che essa appartiene alla

Psicologia e non ad una Critica della ragione. Questa Critica deve esaminare soltanto le condizioni, per le quali è possibile il conoscere, il conoscere objettivo; ma gli atti della prima specie non sono atti conoscitivi; riguardati quindi come fenomeni meramente psicologici essi non *determinano* nessun oggetto, abbiamo con essi apprensioni, riproduzioni, giudizi meramente subjettivi; per tale riguardo l'apprensione, la riproduzione, il giudizio percettivo sarebbero meri aggregati, non vere sintesi di percezioni, benchè la prima apparterrebbe ugualmente al senso, la seconda all'immaginazione e il terzo all'intelletto. Questi aggregati sarebbero tutti compiuti senza categoria, e quindi senza la coscienza originaria e comune dell'Io; e dei giudizi percettivi dice Kant nei *Prolegomeni*, che l'intelletto vi raccoglie le percezioni in una coscienza meramente subjettiva, mentre nei giudizi sperimentali ve li raccoglie come in una coscienza in genere (*in einem Bewusstsein überhaupt*), e quindi in modo necessario, cioè secondo una categoria.

Restringendo quindi la nostra considerazione al senso, all'immaginazione e all'intelletto in quanto ci fanno conoscere gli oggetti, noi dobbiamo distinguere ancora due diverse specie di atti, atti puri e atti empirici, e siccome Kant confonde spesso questi cogli atti aventi un semplice valore subjettivo, così ne sorge una grande oscurità, la quale è alquanto dissipata dalla distinzione che io qui stabilisco: vi è dunque un senso puro, un'immaginazione pura e un intelletto puro, i quali sono necessario fondamento di un senso, di un'immaginazione e di un intelletto empirici. Questi atti empirici sono quelli di cui si parla propriamente a pp. 103-106 della prima edizione e

nel § 26 della seconda. In quegli atti empirici noi ci rappresentiamo un oggetto *determinatamente*, e in ciò essi si differenziano essenzialmente dagli atti meramente subjettivi, noi cioè intuiamo il molteplice come ridotto a una determinata unità, lo riproduciamo in quel dato ordine e infine lo riferiamo ad una coscienza in genere e quindi ad un oggetto (trascendentale). Ora nessuno di questi atti si può compiere senza una regola, quindi senza una categoria, e come l'uso delle categorie appartiene all'intelletto, ne viene la necessaria conseguenza, non chiaramente espressa da Kant, che l'intelletto è fondamento non solo dei concetti empirici, ma delle stesse intuizioni e riproduzioni empiriche. Se Kant fosse stato più psicologo avrebbe forse messo in sodo questa, che io credo una grande verità: il senso per sè non raccoglie in una sintesi regolata gli elementi, che esso apprende; ma quando al senso si aggiunge la facoltà superiore dell'intendere, questa senza confondersi col senso, lo modifica profondamente e gli fa rappresentare le cose secondo certe date combinazioni e congiunzioni, che per sè solo esso non avrebbe mai potuto stabilire.

Ma comunque sia di ciò, nella dottrina, a cui qui Kant è venuto, egli è costretto a lasciare quella recisa divisione, da lui stabilita tra senso e intelletto: poichè è l'intelletto che dispone il molteplice nella sintesi dell'apprensione come nelle sintesi della riproduzione empirica, e quindi nei giudizi sperimentali o nei giudizi assolutamente (conforme al linguaggio della seconda edizione). Al medesimo risultato veniamo esaminando la curiosa dottrina di Kant intorno alla sintesi dell'immaginazione produttiva o figurativa. Questa dottrina, la quale venne da alcuni

circondata da così alto mistero si riduce, parmi, semplicemente a questi termini:

Noi abbiamo spiegato nel 1° articolo del capo precedente in qual modo Kant potesse riguardare lo spazio e il tempo come fondamento di tutte le nostre intuizioni empiriche e insieme come intuizioni (*a priori*) essi medesimi; il modo sta in questo, che secondo Kant noi costruiamo gli oggetti sensibili nel tempo e nello spazio, o ciò che torna lo stesso, adattiamo il molteplice sentito a costruzioni pure da noi fatte nel tempo e nello spazio. — Ora, queste costruzioni pure sono appunto sintesi pure prodotte dall'immaginazione trascendentale, e come ogni molteplice è intuíto secondo quelle costruzioni, così ogni intuizione è soggetta alle sintesi pure dell'immaginazione produttiva, e Kant può dire che questa è fondamento di tutte le congiunzioni del molteplice, perchè ogni molteplice è dato nell' intuizione sensibile, e le intuizioni sensibili sono necessariamente soggette tutte a quelle sintesi formali.

Ma, come già si disse, Kant va più in là. Egli sembra in alcuni luoghi riguardare addirittura la sintesi dell' immaginazione come fondamento o condizione della stessa Appercezione originaria. — Ma forse la contraddizione si può, almeno in parte, sciogliere così: non è possibile un' unità sintetica senza l' intelletto, senza questo in origine non vi sarebbe dunque nessuna sintesi trascendentale dell' immaginazione; ma d'altra parte l' intelletto non ha in origine nessun molteplice, e quindi non può avere in sè solo un'unità sintetica; questa viene dunque dapprima acquistata col molteplice dell' intuizione pura; applicandosi per la prima volta l' intelletto a questo molteplice puro,

sorge la prima unità sintetica originaria dell' intelletto, e insieme si formano le sintesi pure dell'immaginazione trascendentale. Così l'intelletto è, per mezzo di questa condizione universale, non solo dei concetti empirici, ma d'ogni intuizione come d'ogni riproduzione determinata.

Ma un altro ufficio importantissimo Kant assegna a questa immaginazione produttiva, la quale è il vero *Deus ex machina* della *Logica trascendentale*. Secondo quello, che si disse fin qui, l'immaginazione produttiva avrebbe due uffici, che in realtà si riducono ad un solo. Il primo consiste nel formare intuizioni determinate con un molteplice dato *a priori*, cioè traendolo e ordinandolo, secondo una regola, dalle stesse forme pure del senso: a tali intuizioni pure determinate sottostando ogni intuizione empirica, la immaginazione trascendentale o produttiva è fondamento d'ogni apprensione e riproduzione empirica. Il secondo ufficio sta nelle operazioni stesse del primo, considerate in quanto esse e per mezzo di esse l'immaginazione produttiva rende possibile la prima attuazione della coscienza originaria.

Ma questa ha bisogno ancora dell' immaginazione produttiva per un altro rispetto, cioè per l' applicazione stessa di ogni singola categoria al sensibile intuíto.

Noi abbiamo, seguendo Kant, dimostrato in questo articolo, come non si possa dar valore objettivo alle nostre rappresentazioni, se non congiungendole secondo regole, e quindi secondo categorie, e riducendole all' unità della coscienza originaria. Hanno dunque valore objettivo, secondo i principii e i procedimenti kantiani, le categorie e questa stessa co-

scienza originaria, in quanto si attuano nei concetti empirici, formati coll'applicazione delle categorie stesse e di quella coscienza originaria alle intuizioni empiriche.

Ma come è possibile l' applicazione delle categorie alle intuizioni empiriche, in qual modo e per quale via insomma può l'intelletto esercitarsi in queste?

Tale questione viene da Kant risoluta nella seconda parte (*il libro secondo*) dell'*Analitica trascendentale* in quella che egli intitola *L'Analitica dei principii*, e noi pure la tratteremo in un articolo distinto.

§ 2.° L'Analitica dei Principii.

1. Le categorie sono condizioni *a priori* per l'unificazione del molteplice intuíto, sono le regole, secondo le quali questo si riduce ad una sintesi della coscienza originaria. Ma in che consiste questa sintesi?

La risposta non può venirci che dalla definizione delle categorie. Le categorie sono concetti, predicati universalissimi, e puri, dunque quella sintesi consisterà essenzialmente nel ridurre il molteplice intuíto sotto questi concetti; ora noi riduciamo una rappresentazione qualsiasi sotto un concetto, coll'affermare questo come un predicato di quella, cioè quindi col mezzo del giudizio.

La facoltà del giudizio è dunque quella, che applica le categorie come predicati, come regole comuni alle intuizioni sensibili; perciò Kant dice, che questa seconda parte dell' Analitica potrebbe anche chiamarsi *Dottrina trascendentale della facoltà giudicatrice;* la quale dottrina non va però confusa con quella esposta nella *Critica del giudizio*, uno dei libri prin-

cipali di Kant, del quale noi tratteremo a lungo nel séguito dell'opera nostra, sebbene i due titoli presi per sè avrebbero in Kant il medesimo significato.

Questa dottrina trascendentale del giudizio consta essenzialmente di due parti, la prima contiene la dottrina degli *schemi*, la seconda tratta direttamente i *principii*, che derivano dalle categorie e secondo i quali queste vengono applicate ai fenomeni.

La dottrina degli schemi è una delle dottrine più singolari di Kant, e che ha nella sua mente una lunga storia. Noi ne abbiamo infatti notato un chiaro cenno già nella Dissertazione del 1770, dove scrive che il tempo porge le condizioni, coll'aiuto delle quali la ragione secondo le proprie leggi congiunge i concetti (v. retro p. 135).

Kant ammettendo un'assoluta disparità tra il senso e l'intelletto, doveva necessariamente anche cercare il modo di ricongiungerli; e questo modo lo dà la dottrina degli schemi.

Come può l'intelletto applicare i suoi concetti al senso, se quello nulla intuisce e le intuizioni sono cose affatto disparate da quei concetti? Perchè io possa *sussumere*, come dice Kant, un fenomeno sotto un concetto, è necessario, che io trovi nel concetto quello, che io mi posso rappresentare nel fenomeno, e così si abbia tra l'uno e l'altro una certa omogeneità (*Gleichartigkeit*): per es., il concetto empirico di un piatto ha omogeneità col concetto puro di circolo geometrico, perchè la rotondità che si pensa nel primo viene intuíta nel secondo. — Kant dunque vide chiaramente la difficoltà e si propose di scioglierla, ma trascinato dai presupposti, che noi conosciamo, non vi riuscì, non avendo voluto nè unificare, come

le filosofie posteriori, il senso e l'intelletto, nè derivare tutto dal soggetto stesso, come fece il Fichte. Tuttavia in questa teoria dello schematismo Kant si avvicina al subjettivismo di Fichte assai più di quello, che egli stesso volesse e credesse.

Dovendo noi riconoscere come fatto innegabile, ragiona Kant, che noi abbiamo un intelletto e che questo applica alle parvenze i suoi concetti puri, anzi che senza quest' applicazione non sarebbe possibile la cognizione umana, e che d' altra parte alle parvenze non si possono in alcun modo assimilare direttamente i concetti, convien ammettere, che tra i concetti e le parvenze vi sia un qualche mediatore, una qualche maniera di rappresentazione, la quale tenga del senso e dell' intelletto, e renda possibile l' avvicinamento fra le intuizioni di quello e i concetti di questo. — Donde possa venirci questo mediatore noi lo sappiamo già dall'articolo precedente; esso non può venirci che dall'immaginazione produttiva; infatti questa è una facoltà mediana tra il senso e l'intelletto, essa opera affatto *a priori*, essa per la prima fa sorgere l'unità sintetica dell'Appercezione traendo il molteplice dalle forme pure del senso. — Ma vediamo come può compiere quest'ufficio di mediatrice.

S' è veduto, come tutte le parvenze, tanto le interne quanto le esterne, siano sotto un certo rispetto sottoposte alla forma del tempo, in quanto tutte essendo in ultimo nostre rappresentazioni, modificano in un certo modo o affettano il nostro senso interno, e vengono come tali nel tempo congiunte. Ma dal tempo come forma *a priori* l'immaginazione produttiva tragge un molteplice, e lo riduce a sintesi, determinandolo

secondo una regola. Tali determinazioni del tempo fatte dall' immaginazione produttiva sono omogenee alle categorie, perchè sono universali al pari di queste, essendo tutte le parvenze necessariamente subordinate ad esse, e sono poi omogenee alle parvenze stesse, perchè il tempo è contenuto in ogni rappresentazione empirica del molteplice.

Tali determinazioni del tempo fatte per l'applicazione delle categorie al sensibile empirico diconsi *Schemi trascendentali,* e il processo, col quale lo spirito nostro li forma dicesi **Schematismo** della ragion pura.

Qual'è la natura propria di questi schemi, il loro ufficio determinato e in che rapporti stanno colle categorie?

Kant si studia indarno di rispondere in modo adeguato a queste domande, che naturalmente egli doveva fare a sè stesso. Quanto alla prima egli doveva rispondervi anzitutto con una precisa ed esatta definizione; ma Kant ricorre sovente al mezzo peggiore di schiarire le idee, definendole in parecchi modi.

Lo schema, in genere, va distinto dal concetto e dall'immaginazione: è concetto generalmente una regola, colla quale io riduco all' unità di coscienza un molteplice; l'immagine ci rappresenta un oggetto concreto e determinato; lo schema *ci rappresenta un processo generale con cui l'immaginazione produttiva porge ad un concetto l' immagine corrispondente* (K. p. 125). Se io ho il concetto di cane, lo schema starà nel procedimento della mia immaginazione per trovarvi un' immagine corrispondente e quindi anche nel farmelo riconoscere attuato in un singolo cane. Il medesimo si dica dei concetti sensibili puri come

di quello di triangolo. Dunque, dice Kant, i concetti in genere non si riferiscono mai direttamente ad immagini ma a schemi; e gli schemi trascendentali saranno quelli, a cui direttamente si riferiscono o in cui direttamente si attuano le categorie per venire poi così applicate alle parvenze. Essi sono insomma le prime e più universali sintesi tratte dalle forme pure del tempo e corrispondenti ciascuno ad una data categoria. La facoltà, che li forma, è quella stessa che in genere produce le sintesi del molteplice puro nelle forme sensibili, ossia l'immaginazione produttiva trascendentale; perciò anche per gli schemi sorgono quelle difficoltà e quelle incertezze, che noi abbiamo veduto esistere nella dottrina kantiana intorno a quella facoltà.

Anche degli schemi trascendentali noi possiamo farci la domanda: Sono essi meramente sensibili? e dovrem rispondere di no! perchè quegli schemi son fatti secondo una regola, e quindi secondo una delle categorie, il che è ciò appunto che li fa omogenei a queste. — Dunque saranno concetti, e certamente dovrebbero esser tali, perchè essi già contengono le categorie. Kant per trarsi d'impaccio li chiama *concetti sensibili*, come talvolta il tempo e lo spazio in genere. — Ma con ciò egli non iscioglie il problema nè intorno alla natura, nè intorno agli uffici degli schemi: riman sempre dubbio se essi, come pure il processo che li produce, appartengano all'intelletto o al senso. Ora, se appartengono all'intelletto non si toglie la difficoltà da Kant stesso, a torto o a ragione, riconosciuta nell' eterogeneità tra le categorie e in genere i concetti da una parte, le parvenze e il senso dall' altra; se invece sono intuizioni pure, come il

tempo da cui derivano, allora vi è la stessa difficoltà nell'applicare ad esse le categorie come nell'applicar le medesime alle intuizioni empiriche, giacchè queste contengono già le intuizioni pure in sè medesime.

Ciò malgrado forse la dottrina di Kant potrebbe ancor sostenersi nel modo che io mi faccio ad esporre, riservandone la critica nell'ultimo articolo di questo medesimo capo.

Kant, come vedemmo, ammetteva seriamente l'esistenza di esseri indipendenti dal nostro pensiero, di un noumeno in sè; dal quale ci viene, direttamente o indirettamente, la materia del conoscere. Questa materia, che in certo senso possiam dire oggettiva, congiunta colle forme sensibili soggettive del tempo e dello spazio, produce le parvenze; ora per l'intelletto queste parvenze sono disformi sotto ambedue i loro elementi dalle categorie, per l'elemento materiale perchè di origine affatto diversa, per l'elemento formale, perchè appartenente al senso, che è facoltà intuitiva e quindi affatto disparata dall'intelletto, che è facoltà discorsiva. I prodotti del senso puro invece divergono bensì, per quest'ultimo rispetto, dalle categorie, ma non sotto il primo; tanto le sintesi del tempo puro, quanto le categorie sono prodotte direttamente dal soggetto, hanno dunque un'origine, un fondamento comune; di qui la possibilità di applicare direttamente le categorie a quelle sintesi e di formarvi quindi gli schemi. Dei quali però Kant non pretende con ciò di averci spiegata la formazione, perchè questa, egli dice, è un'arte nascosta nelle profonde latebre dell'anima umana, e difficilmente ci verrà dato di penetrarne il processo (K. p. 125). — E per verità Kant co' suoi principii a stento avrebbe trovata

una spiegazione; chè anche qui si scorge l'idealismo battere alle porte; giacchè se Kant non trova possibile applicare le categorie direttamente senza sintesi sensibili pure, cioè subjettive, come si potranno applicare queste stesse sintesi, ossia in genere le forme pure dello spazio e del tempo, alla materia dell' intuizione, se questa stessa materia non viene anche dal soggetto?

2. Non potendosi le categorie applicare alle parvenze senza gli schemi, e ognuna avendo un senso diverso e distinto da quello di tutte le altre, ne viene che a ciascuna categoria corrisponderà un proprio e determinato schema.

Vediamo dunque quali siano questi schemi secondo Kant.

Delle tre categorie della quantità è comune schema il *numero*, che Kant dice la sintesi in genere del molteplice di un'intuizione omogenea.

Nelle categorie della qualità lo schema della *realtà* è la continua ed uniforme produzione di un qualche cosa nel tempo (il *tempo pieno*), lo schema della *negazione* è il *tempo vuoto*, quello della *limitazione* un *certo grado del tempo pieno.*

Nelle categorie della relazione lo schema della *sostanza* è la *persistenza* (*Beharrlichkeit*), della *causa* la *successione* del molteplice secondo una regola, della *reciproca azione* la *simultaneità di più determinazioni di una sostanza con quelle di un'altra.*

Nelle categorie della modalità lo schema della *possibilità è l'accordo della sintesi di più rappresentazioni colle condizioni del tempo in genere,* della *realtà* (*Wirklichkeit*) è *l'esistenza* (*Dasein*) *in un tempo determinato,* della *necessità l'esistenza in ogni tempo.*

Anche in questa tavola degli schemi, come in quella delle categorie, non poche cose si potrebbero dire, benchè essa sia fatta con molta acutezza e accorgimento; ma dubitiamo, che tutti questi schemi corrispondano alla loro categoria nel medesimo modo, e nello stesso modo soddisfacciano agli uffici generali che Kant loro attribuisce. — In questo che le categorie non si possano applicare senza schemi, tolti da un molteplice puro, ma sensibile e intuitivo, Kant vede una nuova prova, che esse non hanno valore objettivo e quindi conoscitivo, se non per gli oggetti del nostro senso, ossia per le parvenze, e che indipendentemente da queste esse hanno soltanto un valore logico, esprimono un'unità indeterminata di rappresentazioni.

3. Vedute le condizioni *a priori*, per le quali soltanto le categorie si applicano alla realtà, dobbiamo ora cercare il modo, con cui si compie quest'applicazione.

Le categorie servono per formare dei giudizi, dai quali soltanto noi possiamo avere cognizioni: questi giudizi riguardano necessariamente le parvenze, sono sintesi di parvenze formate secondo le categorie, e in questo modo acquistanti un valore objettivo. Ora, affinchè queste categorie possano servire di regola ai veri giudizj, a quelli che i *Prolegomeni* chiamano giudizi sperimentali, debbono potersi esprimere in principii riferiti al sensibile in genere. Questi principii, nei quali le categorie diventano regolatrici del mondo sperimentale, e che dalle categorie stesse derivano sono quelli, che Kant chiama *principii dell'intelletto puro.*

Come si può giustificare l'uso e il valore objettivo di questi principii? Forse col *principio di identità?*

No; questo è sufficiente fondamento di tutti i giudizi analitici, perchè essi sono giudizii che riguardano meri concetti e affermano soltanto ciò, che in questi è contenuto. I principii dell' intelletto puro invece sono sintetici, perchè esprimono nel predicato un qualche cosa, cioè una categoria, la quale non è contenuta nel soggetto, cioè nel molteplice puro intuíto dalla mente. Si potranno dunque fondare sull' esperienza? No; perchè quei principii sono universali e necessari, e quindi *a priori;* perchè anzi l'esperienza, la natura, non sarebbe possibile senza di essi; non sarebbe possibile senza di essi nessun giudizio sperimentale. I principii dell'intelletto puro si giustificano nello stesso modo delle categorie e col procedimento e il metodo particolare di Kant, da noi ampiamente spiegato nel capo quinto. Essi hanno valore objettivo, appunto perchè senza di essi non vi sarebbe nessuna cognizione objettiva, non vi sarebbe natura, non vi sarebbe esperienza. Quindi Kant dice che il principio fondamentale, il primo di tutti i principii dell'intelletto come di tutti i giudizi sintetici *a priori* è il seguente: *Ogni oggetto è sottoposto alle condizioni necessarie dell' unità sintetica del molteplice intuíto in una qualunque esperienza possibile* (1): vuol dire insomma, che si dovranno riconoscere per principii validi objettivamente, benchè puri, tutti quelli, che saranno fondamento necessario per le sintesi intellettive del molteplice, cioè per quelle sintesi, che danno al molteplice una connessione necessaria, quindi objettiva. Perciò non vanno riguardati come principii puri dell' intel-

(1) *Ein jeder Gegenstand steht unter den nothwendigen Bedingungen der synthetischen Einheit des Mannigfaltigen der Anschauung in einer möglichen Erfahrung* (K. p. 138).

letto i giudizi *a priori* della matematica, derivando essi dalle forme pure sensibili e non dalle categorie; e dovendosene anzi provare la possibilità ossia il valore objettivo cogli stessi principii dell'intelletto puro.

Questi principii supremi dell' uso immanente dell'intelletto, ossia dell'uso rivolto alle parvenze, debbono essere, secondo Kant, tanti quante sono le categorie; e al pari di queste si distinguono in due classi, cioè in principii riguardanti le intuizioni nella loro omogenea *composizione*, e in principii riguardanti i fenomeni nella *connessione* necessaria della loro esistenza, connessione formata di elementi diversi. I principii della prima classe son detti da Kant *matematici*, i secondi *dinamici;* e come ciascuna si suddivide poi in due altre, così abbiamo le seguenti quattro classi di principii puri dell' intelletto, appunto tante quante sono le classi delle categorie, cioè:

1° Assiomi dell'intuizione.

2° Anticipazioni della percezione.

3° Analogie dell'esperienza.

4° Postulati del pensiero empirico in *genere.*

Il principio fondamentale degli assiomi delle intuizioni è, che *queste sono tutte quantità estensive.*

Noi abbiamo già in altra occasione esplicato indirettamente questo principio, cioè nel § 1 del capo sesto (v. retro p. 202 e segg.); e qui abbiamo una nuova conferma della interpretazione, che noi colà abbiamo esposta.

La fantasia produttiva fa nelle intuizioni pure del tempo e dello spazio sintesi di un molteplice omogeneo, le quali sono appunto le *quantità estensive.* Queste sono generate da noi e senza di esse non possiamo rap-

presentarci nessun fenomeno. I fenomeni sono quindi sempre per noi tanti estesi (nello spazio e nel tempo), e ad essi come tali si possono applicare tutti i principii matematici; e tutto quello che si afferma delle sintesi pure dello spazio e del tempo vale anche per le sintesi empiriche (gli oggetti dell'esperienza), perchè le prime entrano nelle seconde, e queste sono possibili soltanto per mezzo di quelle. Ogni objezione contro ciò non è che cavillazione, dice Kant (K. p. 144).

Secondo Kant, dal principio, che abbiamo esposto, derivano alcuni giudizi fondamentali per la matematica, che appunto si dicono *assiomi*, come il giudizio: *due rette non possono chiudere uno spazio*. Questi assiomi son giudizi, i quali esprimono *a priori* le condizioni delle intuizioni sensibili, e sono giudizi sintetici, perchè derivanti dalla costruzione degli estesi, non dai loro concetti; ma sono pure evidenti per sè, come vedremo, e riguardano tutte le quantità estensive nella loro generalità, perciò vanno distinti per un verso dai giudizi analitici, di cui pur si fa uso in matematica, e da quei giudizi sintetici che riguardano quantità determinate, e non un quanto in genere, come sono i teoremi particolari dell'aritmetica e della geometria, le *formole* numeriche, ecc.

Il principio fondamentale delle anticipazioni è che *in tutti i fenomeni il reale, come oggetto della sensazione, ha una quantità intensiva, cioè un grado.*

Una sensazione, che mi dà una determinata apprensione, occupa un solo momento del tempo, e non ha quindi un'estensione, ma deve avere un'intensità più o meno grande; cosicchè io pensando quel momento quale privo affatto di sensazione me lo rappresento = 0. E come alla sensazione corrisponde la

realtà (*realitas phœnomenon*), così alla privazione di sensazione corrisponde la sua negazione = 0. Ma una data sensazione può crescere o diminuire, e diminuendo accostarsi sempre più a zero; ogni reale, cioè ogni sensazione, avrà dunque sempre una determinata intensità, fatta astrazione della successiva sintesi di altre sensazioni.

In ciò sta appunto la quantità intensiva, definita da Kant per quella, che *può apprendersi solo come unità, e nella quale la molteplicità si rappresenta coll'accostarsi alla negazione.*

Ogni sensazione avendo un grado l'ha dunque (nella sensazione) ogni reale; perciò, secondo Kant, non si può mai dall'esperienza ritrarre, che esista un tempo o uno spazio vuoto: la quale affermazione è pienamente consona al suo sistema, poichè secondo questo lo spazio e il tempo esistono soltanto nella nostra intuizione. Così Kant giungeva anche su questo punto ad accordarsi, sebbene per via diversa, con Locke.

Tutte le quantità siano estensive od intensive sono *continue*, cioè nessuna loro parte è mai la più piccola; e così ogni dato grado di intensità è composto di tanti altri piccoli gradi in numero indeterminato, ogni parte di spazio o di tempo componendosi alla sua volta di altri spazi e di altri tempi.

In questo modo, conclude Kant, tutti i fenomeni *sono quantità continue.*

Il principio generale delle analogie dell'esperienza è quello stesso, su cui si fonda la possibilità del sapere sperimentale, la possibilità del pensare gli oggetti intuíti; e questo principio è, che l'*esperienza è possibile soltanto col rappresentarci i fenomeni in una congiunzione necessaria.*

Ma questo, si chiederà, non è ufficio generale di tutte le categorie, e quindi di tutti i principii puri? Kant non si fece quest'objezione, nè in alcun modo se ne parò; e da ciò nacquero nella dottrina sua le molte oscurezze ed ambiguità, le quali avvolgono i rapporti che intercedono fra le diverse classi di categorie e di principii.

Per Kant, quasi sempre!, sintesi di un molteplice secondo una regola, e valore objettivo dell'intuizione così congiunta, sono due concetti che si equivalgono. L'unità d'Appercezione è il fondamento di tutte queste sintesi. Ma poi nei *Prolegomeni* e qui dove si discorre delle analogie, le sintesi che veramente danno un valore objettivo alle nostre rappresentazioni sono le sintesi formate secondo la terza classe di categorie, e quindi secondo le analogie che da essa derivano. Perciò Kant finisce col dare a queste in particolare il medesimo fondamento, da lui posto a tutti i principii puri dell' intendimento in generale; di esse in particolare afferma, che congiungono il molteplice *secondo una relazione di tempo fondata su regole* (K. p. 153); il che per vero è proprio di tutte le altre categorie, perchè questa relazione di tempo non può esser altro che lo *schema.*

Noi abbiam già veduto nel paragrafo che precede, qual concetto Kant si facesse del valore objettivo di una nostra rappresentazione; è un concetto nel quale si fa dipendere l' objettività e quindi la validità universale (*l' Allgemeinegültigkeit* dei *Prolegomeni*) dalla necessità della sintesi stabilita. Ora considerando quel concetto noi riusciremo, in qualche modo, a sciogliere la contraddizione indicata. Tutti i principii puri costituiscono tante regole per la congiun-

zione del molteplice; anche gli assiomi e le anticipazioni sono tali; ma quantunque gli uni e le altre diano una regola per il modo di congiungere il molteplice e di considerarlo, essi non assegnano alle diverse parti del molteplice un posto determinato; le parti insomma non hanno nella congiunzione, quanto al loro posto, una relazione necessaria, e quindi objettiva. Ora le analogie soddisfano appunto a quest'ufficio; mentre l'intuizione per sè sola, anche colle categorie matematiche, ci darebbe un molteplice congiunto bensì, ma in modo che la mente nostra può indifferentemente cominciare da una qualunque delle parti dell'intuizione, le analogie invece rendono il posto di ciascuna necessario e determinato, danno a questa collocazione o disposizione un valore objettivo.

Ciò si capirà ancor meglio da un'altra distinzione importantissima, che Kant stabilisce tra le analogie e le categorie a queste corrispondenti e gli altri due precedenti ordini di principii.

Per sè medesimi direttamente gli assiomi e le anticipazioni non riguardano il reale (empirico), ma le sue forme intuíte *a priori;* ora queste non sono *date* dal senso, ma *costrutte;* perciò Kant chiama quei principii *costitutivi*, perchè con essi il nostro pensiero produce esso medesimo i suoi oggetti, nei quali vengono poi a collocarsi, o secondo i quali si regolano poi gli oggetti delle intuizioni empiriche (acquistate per l'impressione dei sensi).

Ma per sè i principii matematici non ci danno l'esistenza di alcun reale (empirico), bensì pure forme per questo. Per la quale cosa dice Kant altrove (2ª ed. p. 742), che come le categorie così anche quelle stesse sintesi del molteplice che noi fac-

ciamo nelle intuizioni pure, e quindi gli stessi concetti matematici, non costituiscono una vera cognizione, se non in quanto si suppongano attuate nelle cose (*Dinge*), cioè negli oggetti appresi col senso empirico.

Di qui si conferma, che i principii matematici non ci danno vere cognizioni, cioè cognizioni oggettive, se non in quanto si applicano agli oggetti percepiti colla sensazione. Ma quand'anche a questi siano applicati i principii matematici, come pur si fa sempre; tuttavia le sintesi pienamente objettive, cioè quelle i cui elementi sono congiunti in modo necessario e valido per tutti gli uomini, non si hanno che coll'applicazione delle analogie. Ed ecco il perchè queste in particolar modo vengono considerate come il fondamento dell'esperienza.

Però tali analogie non hanno, come i due ordini precedenti, cioè i principii matematici, un uso costitutivo, ma sono meramente *regolative*. I principii matematici, riguardando direttamente le rappresentazioni formali e quindi subjettive ed esprimendo le regole, secondo le quali lo spirito fa la sintesi del molteplice contenuto in quelle rappresentazioni, possono considerarsi come i veri autori e produttori di queste. Invece le analogie riguardano oggetti, che ci appajono bensì nelle forme subjettive del tempo e dello spazio, ma che quanto alla materia e all'esistenza loro ci sono dati dalle sensazioni, cioè dall'azione di un reale indipendente da noi, vale a dire, benchè Kant non ce lo dica, da un reale noumenico. Le analogie esprimono dunque le sintesi dei fenomeni nei rapporti della loro esistenza; e come esse da sè sole non producono oggetti, così non hanno alcuna applicazione fuori dei fenomeni; ma congiungendo questi

nell' unità originaria della coscienza le analogie ne fanno un' Esperienza, *una Natura*, della quale sono, almeno quanto alla sua forma, i produttori. Essendo così ristrette ai fenomeni le analogie non applicano direttamente le categorie, ma gli schemi a queste corrispondenti, giacchè esprimendo le categorie l' unità sintetica di un molteplice in genere senza nessuna restrizione, le analogie vi debbono aggiungere, per applicarle, una condizione sensibile, appunto contenuta nello schema. Del quale servendosi, codesti principii dell'intendimento congiungono i fenomeni *secondo una analogia coll'unità logica e universale dei concetti* (K. p. 156); dunque non propriamente secondo tale unità ovvero secondo la categoria, ma a similitudine di essa: e da ciò il nome dato a quei principii, che noi dobbiamo ora partitamente esaminare.

Codesti principii, cioè le analogie, sono tre e corrispondono ai tre modi del tempo: la *permanenza*, la *successione*, la *simultaneità*.

La prima analogia nella 1ª edizione viene esposta così: *Tutti i fenomeni contengono la sostanza, come l'oggetto stesso, e il mutabile come sua pura determinazione*. Nella 2ª edizione essa viene formulata in una maniera più vaga, e che può ricevere un' interpretazione meno realistica. La formola è la seguente: *La sostanza permane in ogni mutamento dei fenomeni e il suo quantum non cresce nè diminuisce*.

La prova è presso a poco la medesima in amendue le edizioni, benchè nella seconda vi sia qualche schiarimento di più.

Il metodo è sempre quello da noi già spiegato nel capo quinto, e che è affatto proprio di Kant. — Non possiamo provare il principio fondandoci sopra i soli

concetti, ma solo col provare che senza di esso non è possibile l'esperienza. Ma per provare ciò Kant si avvolge nelle solite difficoltà derivanti dalla confusa relazione da lui stabilita fra il senso e l'intelletto, fra gli schemi e le categorie. Noi apprendiamo, egli dice, ogni molteplice della parvenza successivamente; quindi non potremmo mai determinare se esso, objettivamente, sia ad altri fenomeni simultaneo o successivo, quando non si ponesse a suo fondamento alcunchè di permanente. Ora questo permanente è, secondo Kant, il tempo, che per sè è immutabile, mentre in esso s'avvicendano tutti i fenomeni, e contiene egualmente in sè le determinazioni della simultaneità e della successione. Ma il tempo, dice Kant, non può direttamente venir appreso (*wahrgenommen*), *dunque si deve trovare nelle parvenze il substrato* (*das Substrat*), *che rappresenti il tempo*, e compia insomma l'ufficio indicato verso tutti gli oggetti simultanei e successivi.

Ed infatti questo Substrato per sè non muta, non cresce nè scema, mentre si avvicendano in esso i modi ossia le varie determinazioni dell'esistenza. Solo mediante questo Substrato, immutabile, eterno, *correlato* costante di ogni esistenza dei fenomeni, è possibile la unità dell'esperienza, è possibile quindi *una Natura.*

Ma che cosa è questo Substrato? Le risposte di Kant sono varie, nè fra loro concordi: talora sembra che egli si accosti addirittura a Locke dicendo, che quel Substrato è la *sostanza di ogni reale, è ciò, di cui quanto riguarda l'esistenza delle cose vien pensato come una determinazione*, anzi che è il *Reale stesso della parvenza* (*das Reale der Erscheinung:* p. 767, 2ª ediz.). Ma poi tanto nella prima quanto

nella seconda edizione dice, che codesta permanenza (*Beharrlichkeit*) *non è che il nostro modo di rappresentarci l'esistenza delle cose* (*nella parvenza*), che anche questa sostanza non è che parvenza, e che nulla ha che fare colle cose in sè (K. p. 159).

Ma non meno incerti sono i rapporti di questa sostanza col tempo. — Il tempo sarebbe, secondo Kant, il vero permanente; ma esso viene rappresentato dalla sostanza. Qui si invertono totalmente le partite tra gli schemi e le categorie: gli schemi sono determinazioni del tempo, e senza di essi non si può applicare nessuna categoria; qui invece vediamo il tempo, che viene rappresentato da una categoria; anzi non è possibile alcuna rappresentazione determinata del tempo e delle sue relazioni senza codesta categoria, senza il pensiero di qualche cosa, che permane. Perciò anche qui si viene alle conseguenze già sopra notate intorno ai rapporti fra il senso e l'intelletto: mentre secondo la teoria generale di Kant questi fanno due facoltà assolutamente distinte l'una dall'altra, e il senso precede l'intelletto nel suo sviluppo, qui vediamo una forma sensibile, la quale può determinarsi soltanto per mezzo di una forma intellettiva. Senza l'intelletto non vi sarebbe dunque che un percepire vago e indeterminato, il quale non potrebbe neppur dirsi percepire. In questo modo Kant viene, malgrado suo, ad unificare di nuovo le facoltà percettive: il senso apprende per le forme dello spazio e del tempo; ma i rapporti di queste forme, i quali appunto raccolgono il molteplice della sensazione, non si possono determinare senza le categorie. Ed anzi è in tal modo, che queste, secondo il particolare procedimento di Kant, acquistano un valore objettivo. Benchè gli oggetti ci

siano propriamente dati dall'intuizione, tuttavia i rapporti che unificano il molteplice nelle nostre rappresentazioni non acquistano valore objettivo, se non sono *determinati*, e questa determinazione, la quale ci dà l'objettivazione di Kant, non è possibile senza le categorie. Dunque anche queste *producono*, sotto quell'aspetto formale dell'unificazione determinata, gli oggetti, hanno valore oggettivo.

Noi giungiamo alle medesime conclusioni esaminando la seconda analogia.

Questa viene nella prima edizione formulata così: *Tuttociò, che avviene (comincia ad essere), presuppone qualche altra cosa, a cui esso tien dietro secondo una regola.* E nella seconda edizione: *Tutti i cambiamenti avvengono secondo una legge di connessione di causa ed effetto.*

Le due formole dicono in ultimo la stessa cosa, e vengono anche provate e spiegate nell'una e nell'altra edizione in un modo poco differente, che noi possiamo riassumere così:

Le nostre rappresentazioni sono sempre successive nella nostra coscienza; ma tale successione può essere meramente subjettiva, oppure objettiva cioè prodotta dal fenomeno stesso rappresentato; nel primo caso la sintesi della successione è per sè affatto indeterminata, e non ha alcun senso e valore per gli stessi fenomeni, quindi non ci dà cognizione veruna: così è affatto indifferente alla rappresentazione di una casa se precede l' apprensione del basso o dell' alto, del destro o del sinistro; perchè nella casa, objettivamente considerata, le parti non si succedono; invece nella sintesi objettiva la successione è determinata e necessaria, un dato fatto io non lo posso ap-

prendere se non come succedente ad un altro, e questo come precedente quello. — Ora come posso io fare tale sintesi determinata ed objettiva dei fatti? — In nessun altro modo fuorchè stabilendo fra questi il nesso di causalità, in forza del quale la successione non può essere invertita e viene riconosciuta come esistente objettivamente nel fenomeno e non solo nel nostro spirito. Senza questa sintesi, fatta secondo la legge di causalità, gli stessi rapporti di tempo non sono dunque determinati, e noi non avremmo che un puro giuoco di rappresentazioni; invece per mezzo di essa i fatti si connettono tutti fra loro in una serie continuata, e l'uno si lega necessariamente coll'altro in modo da formare un'esperienza una, e da determinare pienamente in quest'esperienza tutti i luoghi ossia tutti i momenti del tempo.

Kant conclude dunque, che la legge di causalità ha valore objettivo, perchè senza di essa non ha objettività la sintesi della successione dei fenomeni, perchè essa è insomma un fondamento della possibilità dell'esperienza, la quale è la sola cognizione reale, objettiva, che l'uomo possa avere.

Ma qui sorge una questione, che non ci si presenta per la prima volta. L'objettività della sintesi della successione deriva da un oggetto in sè, che esiste assolutamente, oppure da un oggetto soltanto relativo, da un oggetto parvente; o per ultimo dalla categoria, dalla legge stessa di causalità? Convien riconoscere che tutte e tre le opinioni possono trovar sostegno nell'una o nell'altra delle spiegazioni pôrte da Kant. Non v'è dubbio però, che questi esplicitamente, tanto nella prima quanto nella seconda edizione respinge la prima delle tre soluzioni indicate; perchè egli vuol

riguardata la causa al pari della sostanza come una parvenza; e sebbene distingua le parvenze *come semplici rappresentazioni* e le parvenze in quanto *designano un oggetto,* tuttavia egli dice poi, che quest'oggetto si trova nella parvenza stessa, vale a dire che esso è *quell'elemento nella parvenza* (*dasjenige an der Erscheinung*) *il quale contiene la condizione di una regola necessaria dell' apprensione* (K. p. 163). Così Kant rifiuta esplicitamente, che quest'oggetto sia l'oggetto il reale assoluto, il noumeno. Ma qual altra cosa può esser mai? Se le parvenze come *rappresentazioni* non ci danno l'oggettività, ma ce la danno in quanto *designano un oggetto,* quest' oggetto non può essere in ultimo un' altra parvenza *come rappresentazione,* giacchè sarebbe assurdo, che le rappresentazioni fossero rappresentazioni di altre rappresentazioni e queste di altre all' infinito. Se dunque Kant voleva derivare l'oggettività del rapporto causale non dalle nostre rappresentazioni come tali, ma da un qualche cosa di oggettivo in esse contenuto, non poteva derivarla dalle parvenze, le quali secondo la dottrina da lui ad ogni passo confermata sono bensì i *soli reali,* i *soli oggetti,* che noi possiamo rappresentarci, ma sono *reali puramente sensibili, oggetti empirici, non sono* cioè *che nostre rappresentazioni.* L'oggetto dunque che dà valore necessario all'ordine delle parvenze per mezzo del nesso causale non può essere che lo stesso oggetto, che produce la sensazione, un oggetto in sè, noumenico.

Ma Kant ammettendo ciò avrebbe rovinato dalle fondamenta il suo sistema critico, secondo il quale nulla di universale e necessario può derivare dagli oggetti in sè; perciò egli è costretto ad appigliarsi

alla terza soluzione, a quella cioè secondo la quale l'oggettività del nesso causale non proviene dai fenomeni o da un qualche cosa che ad essi necessariamente corrisponde, ma proviene da una condizione affatto subjettiva, cioè dalla stessa categoria, dalla necessità del rapporto causale. In questo senso la categoria *determina* il rapporto del tempo: una successione determinata e quindi objettiva non si ha se non in forza del rapporto di causalità, il quale dice Kant a pagina 171 è *la condizione del valore objettivo dei nostri giudizi empirici.* Ma finalmente a pagina 168 Kant riconosce addirittura una dipendenza reciproca tra l'oggettività e la categoria, dicendo che col riferire le nostre rappresentazioni ad un oggetto altro non si fa, se non rendere necessaria in un dato modo la loro congiunzione, e che viceversa le nostre rappresentazioni acquistano valore objettivo solo in quanto v'ha un ordine necessario nei loro rapporti di tempo.

Ma oltre questa gravissima e insuperabile difficoltà, che travagliava il problema qui esposto, riguardante il rapporto intimo fra l'oggettività e la categoria, noi ritroviamo nella trattazione della seconda analogia il medesimo intoppo, che già abbiam notato nella trattazione della prima, e che riguarda il rapporto tra la categoria e lo schema. Mentre secondo la teoria generale le categorie non si possono applicare senza gli schemi, i quali sono determinazioni del tempo, anche qui vediamo che senza la categoria di causa non sarebbe possibile alcuna successione determinata; mentre non si potrebbe mai applicare la categoria senza lo schema, anche qui invece vediamo che non sarebbe possibile lo schema senza l'applicazione della stessa categoria.

Ma forse noi, penetrando bene la dottrina di Kant intorno agli schemi, potremo dissipare, e qui e altrove, quest'incoerenza della quale alcuni critici, e fra questi anche il Bertini nell'articolo citato, gli fecero appunto. Per quale ragione Kant ritenne esser necessari gli schemi nell'applicazione delle categorie al sensibile empirico? Perchè quelle e questo sono fra loro eterogenei per due differenti rispetti, come si ebbe già a spiegare. Ma la medesima eterogeneità, a torto o a ragione, non esiste più, secondo Kant, tra le categorie e il tempo puro; dunque le categorie possono applicarsi a questo, formarvi coll'immaginazione figurativa delle sintesi pure, e trarne quelle determinazioni in cui consistono gli schemi. Ed invero gli schemi sono fatti secondo una regola, cioè contengono già l'applicazione delle categorie.

L'errore in cui cadde il Bertini fu di credere che, secondo Kant, occorressero gli schemi per qualunque applicazione delle categorie; mentre, per verità, queste non abbisognano di quelli se non per venir applicate al sensibile *empirico*. Così in questa seconda analogia lo spirito forma nel tempo lo schema della causalità col concetto di una successione necessaria, cioè di una successione, nella quale, posta una cosa, sempre (*jederzeit*), ne consegue un'altra; ma in quella successione costante v'è incluso un altro schema, e quindi un'altra categoria, quella della necessità, la quale si schematizza appunto colla esistenza *in ogni tempo*. Ora Kant, sebbene non abbia chiarite bene le cose, le intendeva molto probabilmente in questo modo:

Noi non potremmo rappresentarci nel tempo puro due oggetti in genere, che si succedano costantemente,

senza pensare il precedente come causa, il seguente come effetto; è la categoria stessa di causalità quindi che ci guida e ci illumina nel formare codesta sintesi della successione necessaria. Ma d'altra parte noi, per pensare negli oggetti empirici determinati il nesso di causalità, siamo costretti a rappresentarceli secondo quello schema della successione costante, ed è naturale che, così stando le cose, Kant possa e debba dire, che senza la causalità noi non potremmo dare alla successione dei fenomeni un ordine necessario e quindi objettivo, giacchè è appunto in ultimo l'indiretta applicazione della categoria, la quale ci fa riconoscere quest'ordine come costante e quindi come necessario ed objettivo.

Tale sembra a noi l'interpretazione più conforme alla mente di Kant e alla maggior parte delle spiegazioni sue, benchè da altre, almeno in apparenza, contraddette.

Ma veniamo alla terza analogia.

Riconoscendo che qualche cosa permane nella vicenda dei modi, e che questa vicenda si produce secondo la legge di causa, non abbiamo ancora l'esperienza una, la natura, il cui concetto richiede un'unità, una comunione generale degli esseri. Ora questa viene appunto data dalla terza analogia la quale nella prima edizione viene formulata così: *Tutte le sostanze, in quanto sono simultanee* (nella 2ª ediz. *in quanto vengono apprese come simultanee*) *stanno in una comunione generale, cioè in azione reciproca fra di loro.*

Per provare il valore objettivo e la necessità di questo principio Kant ricorre al suo solito metodo; egli cerca provare cioè come senza l'uso di quest'analogia non sarebbe possibile rappresentarci le so-

stanze operanti quali *esistenti simultaneamente,* ossia in un rapporto determinato di simultaneità: noi ci rappresentiamo, dice Kant, più oggetti come esistenti simultanei fra loro, quando l'uno in forza della legge di causa determina il posto, che l'altro occupa nel tempo, e reciprocamente; dimodochè il nostro pensiero possa andare dal primo al secondo e dal secondo al primo, rappresentandoseli come necessariamente congiunti l'uno coll'altro e amendue con tutti i rimanenti, perchè anche a questi legati col rapporto di causa e quindi insieme ad essi coesistenti, e formanti così una Natura una, l'*Esperienza.*

Poichè dunque senza questo principio dell'azione reciproca delle sostanze noi non potremmo aver cognizione sperimentale di esse, determinare la loro stessa coesistenza e simultaneità, noi dobbiamo riconoscere un valore necessario ed òbjettivo a questa terza analogia, che è il complemento indispensabile delle altre due.

Così anche in questa analogia si rinnova il pensiero fondamentale espresso da Kant riguardo alle due precedenti; ed anzi egli dà ad esso un'importanza sì grande, che chiude tutta questa parte riguardante le analogie con una nuova spiegazione di quel medesimo pensiero, mostrando come senza codeste analogie non si potrebbero determinare in alcun modo i rapporti di tempo, non si potrebbe acquistar cognizione di leggi empiriche, non si potrebbe apprender la natura nella sua unità, cui le analogie, secondo Kant, ci rappresentano come sotto certi esponenti, indicanti i rapporti del tempo coll'unità di coscienza. Quindi Kant c'insegna, che le analogie sono le condizioni *a priori,* per le quali si può dare nel tempo puro una

determinazione necessaria e generale di tutto l'essere fenomenico, senza della quale non sono possibili neppure le determinazioni empiriche (K. p. 182). Da ciò vediamo chiaramente come Kant, malgrado suo, fosse spinto continuamente e in ogni passo ad unificare il senso coll'intelletto: poichè niuna determinazione è possibile nei rapporti empirici del tempo senza i rapporti puri, e niun rapporto puro si può determinare, e quindi avere nel tempo, senza le categorie, si deve concludere che queste, cioè l'intelletto, siano il fondamento di tutto l'apprendere umano, del sensibile quanto dell'intellettuale.

Ma noi vogliamo riserbare ad un esame posteriore le considerazioni più generali intorno all'Analitica di Kant. Veniamo ora all'ultimo ordine dei principii dell'intelletto, cioè ai postulati.

4. I due primi ordini di principii, cioè i matematici, ci danno le norme dell'intuizione dei fenomeni, determinando questi secondo la quantità e la qualità, le analogie ci mostrano come objettivamente e secondo la natura loro i fenomeni vanno, nel tempo e nello spazio, ordinati: resta a sapersi in quali rapporti codesti fenomeni, ossia il reale (fenomenico) abbia a trovarsi col nostro pensiero, nelle affermazioni riguardanti la *modalità* della sua esistenza.

Questi rapporti sono indicati dalle categorie della possibilità, della realtà, della necessità e dai principii modali corrispondenti, che Kant chiama *postulati del pensiero empirico*, e sono i tre seguenti:

1°: Postulato della possibilità: Ciò che si accorda colle condizioni formali (colle intuizioni pure e colle categorie) è *possibile*.

2°: Postulato della realtà: Ciò che si accorda colle condizioni materiali è *reale*.

3°: Postulato della necessità: Ciò, che è, per la nostra mente, determinato in modo, che la sua esistenza si connetta col reale secondo le condizioni formali dell'esperienza è *necessario*.

I postulati in ciò si distinguono da tutti gli altri principii, che essi non esprimono alcuna proprietà intrinseca degli oggetti, ma soltanto un rapporto di questi colle condizioni soggettive del nostro percepire; perciò la loro applicazione dipende intieramente da queste e non dalla natura dell'oggetto, espressa dal suo concetto, a cui quell'applicazione stessa nulla aggiunge e nulla trae.

Da ciò possiamo vedere, come Kant dovesse modificare profondamente il significato e il valore tradizionale di quelle tre idee importantissime per la mente umana, quali sono la possibilità, la realtà e la necessità.

Secondo Kant non basta, perchè una cosa sia possibile, che il suo concetto non contenga in sè alcuna contraddizione; poichè in tal caso esso non sarebbe, secondo l'espressione usata altrove da Kant, che un concetto *problematico*. Ora dei concetti meramente problematici noi non possiamo in alcun modo scorgere la possibilità; anzi alcuni vanno addirittura riconosciuti come impossibili, quando vengano riferiti alla nostra esperienza; così per esempio non è contraddittorio ed è tuttavia impossibile, che due rette chiudano uno spazio. Alla possibilità di un oggetto si richiede dunque, che esso si accordi colle condizioni formali del nostro percepire, cioè si possa assoggettare alle condizioni pure dell'intuizione e all'unificazione delle categorie, fatta per mezzo degli schemi; si possa cioè in qualche modo *sperimentare*. Perciò sono

possibili le stesse forme pure dell'intuizione, e le categorie, gli schemi, e le altre costruzioni pure del tempo e dello spazio, ma solo in quanto tutti questi concetti si possano attuare nei fenomeni, anzi siano le condizioni *a priori* di questi, siano le condizioni a priori dell' *esperienza possibile.* E così le categorie, sciolte dagli schemi, sono meramente problematiche.

Ma, salvo queste condizioni universali dell' esperienza e in quanto sono tali, non si possono riconoscere *a priori* altre cose come possibili, non potendo noi argomentare, che esse lo siano, dal loro semplice concetto. Perciò non s' hanno da dir possibili quei concetti di enti, di forze, di azioni, dei quali l'esperienza non ci porge alcun esempio. Ma non si può affermare una cosa come reale in modo concreto e determinato, se non se ne ha una percezione diretta (*Wahrnehmung*), o almeno non la si riconosce come connessa con ciò, che direttamente si percepisce, secondo i principii puri dell'intelletto e insieme secondo le leggi empiriche; perchè allora quella cosa entra nella serie dei fenomeni percepibili, sebbene per l'imperfezione dei nostri sensi o per altra causa qualsiasi non la si apprenda.

La cognizione dell' esistenza (*Dasein*) delle cose giunge dunque fin là, dove giunge la nostra percezione e l' aggiunta (*Anhang*), che a questa possiam fare fondandoci sulle leggi empiriche. Così, dice Kant, argomentiamo, senza pèrcepirlo, l'esistenza d'un fluido magnetico dall'attrazione della calamita.

Come non si possono trarre dal solo concetto di una cosa nè la realtà, nè la possibilità di questa, così neppure la sua necessità; s'intende la materiale, e non quella puramente logica. Ora una cosa è mate-

rialmente necessaria per Kant, quando, connettendosi coll' altro reale secondo le leggi generali dell' esperienza, la sua esistenza è richiesta o determinata da quel reale stesso. Ma non vi sono altri oggetti, dice Kant, la cui esistenza sia determinata in questo modo, tranne i fatti, che sono appunto determinati dalle loro cause. Dunque la necessità riguarda soltanto i fenomeni, dei quali son date le cause, cioè gli effetti parventi, e non le cause stesse, se non in quanto queste sono alla loro volta effetti, cioè son determinate da altre cause; nè quella necessità può toccare certamente le sostanze, perchè queste, secondo l'esplicita e notevole dichiarazione di Kant, *non possono mai essere considerate come effetti empirici o come cosa che avviene o nasce.*

Però, siccome Kant riguarda le cause e le sostanze quali fenomeni, parvenze; e ogni parvenza è già, come tale, un condizionato, deve cioè in ultimo avere una causa; così nel pensiero di Kant, la necessità deve dominare tutto il mondo fenomenico. Ed infatti egli da questa necessità universale fenomenica deriva quattro leggi unificatrici di tutto il reale empirico, ammesse pure dal Leibniz, ma che intese da Kant nel suo senso trascendentale o critico, vengono da lui stesso così formulate: 1ª Nulla avviene per caso; 2ª Nulla succede per cieca fatalità, ma ogni cosa si produce per una necessità determinata e intellettiva; 3ª Non si danno vuoti; 4ª Non si danno salti nella natura.

Ma, ammesso pure che le distinzioni del possibile, del reale e del necessario nulla aggiungano o tolgano alla natura dei concetti, riguardando solo i rapporti dei fenomeni colla nostra mente, noi potremmo chiederci se anche rispetto a noi sia più esteso il numero

dei possibili che non quello dei reali e più esteso alla sua volta il reale che non il necessario? — Ora Kant risponde che tale questione riguarda la ragione ma non l'intelletto, per il quale in ultimo i tre ordini non possono che costituirne, objettivamente (cioè nel fenomeno stesso), che un solo; infatti le condizioni *a priori* dell'esperienza, le quali per sè hanno un'applicazione numericamente indeterminata, non sono possibili se non in quanto si attuano nel reale empirico: ma in questo si attuano *necessariamente;* e quanto al reale stesso, esso è tutto soggetto alle analogie ed è quindi tutto necessario e determinato. Nè perchè il reale da noi percepito è mutevole e temporaneo, ci è lecito argomentare, che esso possa non essere, cioè sia *contingente*, e quindi possa essere diversamente da quello, che è. Se in un corpo in moto succede la quiete, ciò non vuol dire, osserva molto giustamente Kant, che il moto sia, in quel corpo, contingente; perchè *in quel momento* esso era necessario, come è necessaria la quiete nel momento seguente, e in un altro successivo sarà forse necessario un altro moto, e così via, dimodochè i fatti, riguardati nella loro concatenazione, non sono mai contingenti (K., p. 777).

Da tutta questa dottrina degli schemi e dei principii puri dell'intelletto abbiamo questo risultato finale, che noi possiamo pure riguardare come un presupposto di tutta la dottrina gnoseologica di Kant, il risultato cioè, che le categorie non possono darci vere cognizioni se non sono rivolte al sensibile, ai fenomeni, e non sono di un uso objettivo e reale se non per questi. Le categorie sono dunque, secondo la conclusione di Kant, d'un uso empirico e non in-

tellettuale; cioè sebbene esse derivino dall'intelletto nostro, anzi in esse risieda propriamente l'intelletto, non possono darci per sè sole alcun oggetto, non posseggono da sè alcuna materia intellettuale, alla quale possano venir applicate; perchè non avendo noi intuizione intellettuale, per noi non vi sono *Intelligibili*, ma soltanto *Sensibili*.

5. Confondendosi insieme, nel congiungimento delle rappresentazioni, l'uso empirico delle categorie coll'uso intellettuale (trascendente), nascono le *anfibolie* della ragione pura, sulle quali, secondo Kant, è fondata la dottrina di Leibniz. Noi scopriamo queste anfibolie colla *riflessione trascendentale*, avendo questa per ufficio d'indagare se le nostre rappresentazioni vengono paragonate fra loro come appartenenti all'intelletto puro, ovvero alla intuizione sensibile.

I concetti di riflessione, ossia i concetti, coi quali noi possiamo legare fra loro le nostre rappresentazioni sono: *identità* e *diversità*, *concordanza* e *opposizione*, *interno* ed *esterno*, *determinabile* e *determinazione* (materia e forma). Leibniz avendo, secondo Kant, considerate le cose solamente nei loro concetti, venne alla sua dottrina della *identitas indiscernibilium*, secondo la quale sarebbero impossibili più oggetti identici fra loro (nel concetto); e in vero due cose identiche nel loro concetto ne fanno, come concetti, una sola; ma nel loro oggetto e considerate quindi come fenomeni sono diverse malgrado la loro identità di concetto (sono in diverso tempo o in diverso luogo).

E come le cose nei loro soli concetti non possono mai opporsi fra loro, e non v'ha in essi che affermazione o negazione, così i Leibniziani considerano il

male non già come una cosa positiva ed opposta al bene, ma come una pura negazione di questo, come un non essere, ed ammettevano senz' altro, che un reale possa in sè raccogliere, quasi fosse un semplice concetto, tutte le determinazioni non contraddittorie (logicamente) (1).

Dalla medesima illusione furono, secondo Kant, tratti i Leibniziani alla loro dottrina intorno alla vita interna delle monadi: « Se io considero, dice Kant, le sostanze fenomenicamente, io non vi scorgo che relazioni, non essendo esse che un complesso di queste. Ma i Lebniziani, considerando gli esseri nei loro concetti, dovevano farvi astrazione da ogni rapporto, e cercare un qualche cosa che non fosse relazione in alcun modo, e costituisse la loro interna determinazione. Però, siccome noi non conosciamo altre interne determinazioni che il percepire, il rappresentarsi, così i Leibniziani pensarono tutte le monadi come esseri rappresentativi, e non altro che tali; e poichè i concetti per sè non operano gli uni sugli altri, così Leibniz finì col togliere alle cose ogni comunicazione attiva fra loro, attribuendo ad esse un'attività meramente interna, e facendo dipendere l'accordo dei loro atti estrinseci e dei rapporti delle une colle altre da un'armonia prestabilita da Dio. »

« Le monadi e le loro rappresentazioni costituiscono per Leibniz la materia delle nostre rappresentazioni, e com'egli le considera solo intellettualmente, così le riguarda come date prima della loro forma, e quindi

(1) Sarà facile riconoscere qui la rinnovazione di un' idea che Kant aveva già spiegata molti anni innanzi, nel suo periodo anticritico, e appunto in quello scritto riguardante le *quantità negative*, stampato nel 1763 (V. retro p. 94).

delle loro relazioni esteriori; perciò non mette a fondamento, come noi, delle loro rappresentazioni, il tempo e lo spazio; ma fa derivare l'uno e l'altro dalle monadi stesse. »

Perciò, secondo Kant, Leibniz *intellettualizzò* i fenomeni, riguardando questi come cose in sè e determinandoli coll'intelletto e non col senso, il quale per Leibniz non fa che apprender confusamente gli oggetti distintamente percepiti dall'intelletto; mentre Locke colla sua Noogonia, rese sensibili tutti i concetti puri dell'intendimento (1). Così l'uno e l'altro tolsero ogni valore objettivo alla cognizione; il primo sacrificando il senso all'intelletto, il secondo questo a quello (K. p. 220 e seg.).

L'Hartenstein disapprova recisamente questo giudizio di Kant, il quale per verità non soleva considerare i sistemi altrui in modo molto esatto ed objettivo, tutto immerso com'era nella dottrina propria. Ma qui Kant forse determinò più giustamente di quel che si crede l'Hartenstein la relazione generale della sua filosofia con quelle di Locke e di Leibniz.

Meno esatta parmi invece l'asserzione fatta in séguito dal Kant, secondo il quale i due sistemi indicati, benchè opposti fra loro, pur si accordano nel considerare i fenomeni come cose in sè. Invero lo stesso Kant riconosce altrove di non aver egli fatto altro nel suo sistema che applicare a tutti gli oggetti sensibili ciò, che Locke aveva già dimostrato per le qualità seconde; ma inoltre, come s'è veduto, anche in Locke gli oggetti immediati del nostro pensiero non sono che idee, e il *substratum* che egli

(1) Leibniz intellectuirte die Erscheinungen, so wie Locke die Verstandesbegriffe insgesammt sensificirt hatte.

dà ai fenomeni e ai modi da noi percepiti fa ufficio, nel sistema di Locke, del noumeno kantiano.

Stabilito così, che solamente i fenomeni sono conoscibili, perchè riuniscono le due condizioni di essere intuìti, e di potersi sottoporre ai concetti puri dell'intelletto, prima di venire alla Dialettica riassumiamo brevemente l'Analitica e vediamo in che modo sia possibile, e come si faccia la scienza dei fenomeni.

§ 3. I risultati dell'Analitica e la critica di essi.

1. Nel capo quinto noi abbiamo veduto, come l'intento di Kant sia essenzialmente gnoseologico, quello cioè di determinare il valore della conoscenza umana; ma determinare questo valore non si può, senza conoscere e determinare insieme la natura, gli elementi, la derivazione della stessa conoscenza; perciò l'opera di Kant si potrebbe definire una teoria critica della conoscenza umana.

Ora molti, e fra questi anche l'ottimo Bertini, negli articoli già citati, trovano giusto ed eseguibile il disegno di una teoria della conoscenza umana, ma ritengono impossibile la critica di questa conoscenza.

Infatti, dice il Bertini, per fare la critica della conoscenza, occorre un sillogismo di cui la maggiore esprima le condizioni, a cui deve soddisfare una conoscenza in genere per essere verace e valida, la minore affermi o neghi che tali condizioni si trovino adempiute nella conoscenza umana; e quindi si concluda prô o contro la veracità di questa. Ora un tal processo presuppone: 1° che sia verace la facoltà apprensiva dei principii generali; 2° che sia verace il senso interno; 3° che sia verace la facoltà raziocì-

nativa. Una critica del conoscere presupporrebbe dunque, secondo il Bertini, ciò che è in questione, e si avvolgerebbe per tre diversi rispetti in un circolo vizioso.

Il medesimo appunto vien fatto dall'Hegel nella sua *Storia della filosofia* (III, p. 504) ma in modo molto più esagerato e molto meno chiaro. Secondo lui, Kant pretende esaminare la facoltà del conoscere *prima di conoscere.* « Ora, aggiunge l'Hegel, come mai si « possa conoscere senza conoscere, prima della verità « abbracciare il vero, non si capisce. È la vecchia « storia dello scolare che non voleva entrare nell'acqua « prima di aver appreso a nuotare. » Queste parole sono conformi a quel tono di superiorità, che molto a sproposito l' Hegel assume talora verso Kant, ma non tocca la questione con esattezza e verità; e lo stesso paragone a torto dal Bertini citato quasi a sostegno suo, potrebbe facilmente ritorcersi contro la critica dell'Hegel.

Ma l'accusa fatta al Kant, anche nei termini così chiari e precisi del Bertini, non parmi giusta.

In niun luogo, per quanto io sappia, Kant dichiara una sfiducia assoluta nella ragione umana. Anzi il postulato supremo, non mai contraddetto, non mai posto in dubbio, della sua Critica è, che *la scienza è possibile,* che la scienza *deve* esser possibile; appunto come a postulato supremo della Ragione pratica Kant riconosce la possibilità della virtù, stabilendo così in tutta la sua filosofia, come meglio vedremo in séguito, un'unità di metodo e di procedimenti, la quale suole essere disconosciuta.

Ma Kant nella sua *Critica della Ragion pura* va più in là: non solo ammette la possibilità della scienza

ed ha per unico intento di cercarne le condizioni; ma riconosce addirittura l'esistenza di due scienze, della matematica e della fisica, come un fatto innegabile. Il Bertini dice: voi potete fare la teoria della conoscenza non la critica di essa; ma facendo la teoria si fa, e in taluni casi si fa necessariamente anche la critica. Questo è il caso di Kant. Egli crede aver trovate le condizioni per le quali sole esistono e possono esistere come scienze la matematica e la fisica; se queste condizioni non si ritrovano in altre pretese cognizioni, in quelle per esempio che costituiscono la metafisica dogmatica, questa non è scienza verace. — Combattete dunque le condizioni poste da Kant, riconoscetele insufficienti o troppo ristrette, ma non dite che Kant si avvolga in un circolo; o meglio, noi riconosciamo, che vi è un circolo, ma un circolo naturale e inevitabile. — La nostra intelligenza è soggetta ad errare, ma pur capace di raggiungere il vero; questi due fatti sono ugualmente innegabili, giacchè sarebbe assurdo il discutere tanto sull'uno quanto sull'altro. Ma non vi è in noi alcuna facoltà superiore, la quale possa giudicare, indipendentemente dall'intelligenza, quando questa sia nel vero e quando sia in errore; anzi una tale facoltà noi non la possiamo neppure concepire. L'intelligenza umana deve dunque con una riflessione superiore, con un grado maggiore di coscienza, riconoscere i proprii errori. Ora nel medesimo modo che essa riconosce questi, essa può anche riconoscere le loro cause e quindi i propri limiti, i quali saranno costanti ed insuperabili, se dipenderanno da cause inerenti alla stessa natura umana, ed al contrario variabili e vincibili, se dipendono da cause accidentali e passeggere.

Ad ogni modo, si dirà, voi non potete fare un tal lavoro se non colla ragione, e lo intraprendete ponendo in dubbio la sua capacità. — Per nulla! risponderà Kant; io incomincio la mia critica col medesimo presupposto che fa lo spontaneo giudizio di tutti gli uomini, cioè, che la mia facoltà è limitata, che io sono capace di errore e di verità: io riconosco nello spirito delle cause permanenti e naturali di errore, dalle quali sorgono le illusioni della metafisica: ecco tutta la mia scoperta!

Siam dunque ben lontani dalle ridicole contraddizioni, nelle quali l'Hegel vorrebbe cogliere Kant; lungi dal voler esaminare la facoltà di conoscere prima d'ogni conoscenza, egli presuppone l'esistenza e la validità indubitabile di due ordini del sapere, di quei due ordini, che egli proverà i soli possibili.

Ma qui sorge un'altra objezione pur mossa dal Bertini, dallo Spicker e forse da altri. Voi, si dice a Kant, negate che l'intelletto possa apprendere le cose in sè stesse: ora noi vi chiediamo se la vostra Critica ha un valore solo fenomenico, oppure se pretende di rappresentarci il nostro intelletto qual è in sè stesso. Se voi ammettete la prima cosa, voi cadete in uno scetticismo assoluto: tutto quanto voi asserite, non lo asserite in modo assoluto, ma in un modo, che ha valore meramente fenomenico, apparente; neppur dell'intelletto possiam dire assolutamente, che esso apprenda le cose solo relative ad esso, ma si dovrà dire, che l'intelletto appare a sè stesso, come apprendente le sole parvenze. Ora questo, osserva Bertini, sarebbe uno scetticismo assoluto pari a quello di Pirrone. Che se poi Kant ammette, che la sua Critica ha un valore

assoluto, allora combatte i presupposti fondamentali e i risultati più essenziali di essa.

Ma, sebbene questa objezione nasconda una considerazione importantissima che riguarda tutta l'intima natura del Kantismo e che noi in seguito esporremo, nel senso però e nel modo che qui vien fatta è una finissima sottigliezza, e niente più!

Quando un filosofo dice: Io non posso apprendere e conoscere le cose se non in forme subjettive, intende benissimo, che egli non apprende neppur sè stesso in altro modo; se per Kant ogni rappresentazione objettiva è data per condizioni subjettive, ciò vuol dire, che anche la scienza, che egli sta facendo è subordinata alle medesime condizioni. Ma qui appunto non ricompare, dirà taluno, quel circolo, del quale voi avete preteso mandar sciolta la filosofia di Kant?

In Kant dovrebbe avere un valore assoluto almen questo, che la nostra mente può apprendere soltanto ciò, che è relativo ad essa, che si subordina alle sue condizioni, ecc. In quello stesso principio dunque, nel quale Kant stabilisce la relatività della cognizione umana, egli è costretto a riconoscere almeno l'assolutezza di questa sua affermazione, che niente si conosca di assoluto.

Ora ciò è giustissimo, ma per nulla contraddetto dal sistema kantiano nè contraddicibile da qualunque, anche più risoluto, scettico: una qualche affermazione assoluta la si fa sempre, anche da chi nega o dubita nel modo più universale; una sola cosa può sottrarci a tale condizione, il silenzio e l' astensione completa da ogni giudizio. Ma qual'è l'uomo che ciò possa fare?

Anche Kant intendeva dunque di dare un valore

assoluto al sistema suo, che pur stabiliva la necessità nella scienza umana di limitarsi al relativo. — Ma poichè non si ha scienza che del relativo, come potremo noi appunto giudicare la nostra come una tale scienza?

Kant non soddisfece esplicitamente a tale istanza, ma noi abbiam già risposto per lui e secondo lo spirito suo: Io so, rispondo per Kant, di possedere due vere scienze, la matematica e la fisica, mentre la metafisica non esiste ancora; vediamo a quali patti quelle due prime sono scienze, e se anche la metafisica può osservarli ed esser quindi possibile quale scienza.

Come si vede, la Critica di Kant non mette in dubbio ogni cosa, nè pretende di esaminare, senza presupposto alcuno, la stessa facoltà conoscitiva, come gli fa spropositare l'Hegel; la sua Critica della conoscenza è una diretta conseguenza della sua teoria della conoscenza, teoria che il Bertini giustamente riguarda come possibile. — Ma se è possibile la teoria, è pur possibile la critica nel modo che Kant la intende.

Così, tolte di mezzo le objezioni radicali, che ci darebbero come affatto impossibile la Critica kantiana ed assurda l' impresa sua, noi la dobbiamo riconoscere, nel suo intento essenziale, come giustificata.

2. Ma quest' intento è stato raggiunto? — I fondamenti della Critica, i quali vennero già da noi per la massima parte già esposti nel capo quinto sono essi solidi? e sono accettabili i risultati, ai quali Kant giunge nell'Analitica? — Secondo la stessa espressione di Kant l'Analitica è la sua *Logica della verità*, comprende cioè la parte positiva della sua dottrina,

mentre la Dialettica è la *Logica dell'apparenza*. Prima dunque d'imbarcarci per la critica che Kant farà di questa Logica illusoria, vediamo di raccogliere il frutto della Logica della verità.

Il risultato primo di tutta la Critica è quel principio che noi dovemmo più volte ripetere: La mente umana non può aver scienza che dei fenomeni, e questa scienza si compone essenzialmente di tre elementi, cioè:

1° Di un elemento sensibile e formale (spazio e tempo).

2° Di un elemento sensibile e materiale (molteplice sentito).

3° Di un elemento intellettuale e formale (categorie).

Il primo e il terzo elemento sono universali e necessari e quindi, a tenore dei principii trascendentali di Kant, affatto subjettivi; del secondo elemento Kant non determina mai chiaramente se esso sia objettivo o subjettivo. Però noi abbiamo veduto come in esso soltanto Kant avrebbe potuto trovare l'objettività assoluta; ma egli mentre ripone questa in un oggetto di cui non possiamo neppur riconoscere la possibilità, considera poi tale oggetto anzichè quale *causa* delle sensazioni e quindi della materia del conoscere, come ciò, a cui gli stessi fenomeni, come tali, cioè come parvenze, vengono necessariamente riferiti.

Quest'oggetto trascendentale è, come vedemmo, il noumeno in senso negativo, del quale non è possibile alcuna scienza, perchè di esso non abbiamo alcuna intuizione.

I soli oggetti, che a noi è dato conoscere, sono le

parvenze di questo stesso oggetto noumenico, quelli che Kant chiama gli oggetti empirici, e che risultano dall'unione del primo e del secondo elemento, sono cioè dati dal senso interno o esterno nelle forme pure del tempo e dello spazio. A questi oggetti empirici la mente applicando il terzo elemento, cioè le categorie, forma la scienza umana.

La scienza umana è dunque, quanto all'oggetto suo, essenzialmente *empirica*, sperimentale; essenzialmente *aprioristica* quanto al suo fondamento subjettivo.

È dunque un errore grave, secondo me, quello di alcuni critici recenti, i quali, come il Paullsen, pretendono, che Kant, entrato nella lotta tra il Razionalismo (Apriorismo) e l'Empirismo, si sia deciso in favore del primo. Kant invece concilia essenzialmente nella sua dottrina l'uno coll'altro sistema; e li concilia, non accettando materialmente un po' dell'uno e un po' dell'altro, ma sottoponendo entrambi a un sistema più comprensivo. E infatti Kant, dopo aver distinto la forma e la materia dell'intuire e poi la forma e la materia del conoscere, si dichiara assolutamente apriorista quanto alle due forme, assolutamente empirista quanto alla materia del conoscere. Ma come la scienza consiste essenzialmente nello sviluppo delle nostre rappresentazioni materiali, cioè oggettive, e la scienza stessa della forma, benchè fatta e sviluppata *a priori*, non è vera scienza se non in quanto si attua nel sensibile materiale, nelle parvenze; così per ultimo la scienza è essenzialmente sperimentale, essa procede e si va allargando non con un mero sviluppo delle forme conoscitive, ma colla incessante applicazione di quelle forme al reale empirico, agli oggetti del senso. Quindi se noi consideriamo la dot-

trina di Kant nella sua tendenza fondamentale e nell'influenza esercitata sullo svolgimento delle scienze, anzichè un apriorista, egli va detto e riconosciuto come un grande promotore del sapere sperimentale.

Gli è bensì vero che Kant considera tutte le leggi della natura come fondate sui principî puri dell'intelletto, ma non dice mai, che quelle si possano derivare da questi indipendentemente dall'esperienza, anzi non riguarda, nonchè come reali, ma neppur come possibili, oggetti, i quali siano soltanto conformi alle categorie e non anche alle condizioni generali dell'intuizione; e le stesse forme del senso e dell'intelletto, la matematica e i principî puri dell'intendimento, tutto il grande e complicato sistema aprioristico di Kant, non ha, secondo lui medesimo, nè valore nè senso, se non inquanto si attua o può attuarsi nel reale empirico, insomma serve a questo.

Ma v'è un altro punto importantissimo nei rapporti di Kant col sapere in generale. Mentre egli riguardava come vuoto tuttociò, che viene dal solo soggetto e si stabilisce *a priori*, e quindi eccitava le menti, le quali aspiravano ad un sapere reale objettivo, a cercarne la materia nell'esperienza, dall'altra parte egli avvezzava la scienza a cercare nel soggetto, in noi stessi, la causa per la quale i fenomeni della natura ci si presentano in un modo piuttosto che nell'altro; e così per una via Kant additava all'uomo la natura, il reale empirico come materia del conoscere, per l'altra egli indicava l'uomo nella natura, mostrava all'uomo l'immagine o meglio l'impronta sua nella realtà.

Con questa nuova e geniale maniera di considerare il mondo, le cose e gli uomini nei loro reciproci rapporti, Kant non fondava tanto un nuovo sistema di

filosofia, quanto un nuovo sapere; egli apriva, staremmo per dire, un nuovo cielo alla mente umana.

In ciò sta il grande e l'eterno merito di Kant, non nell'avere edificato un sistema più o meno ingegnoso di filosofia. E per ciò la sua gloria vien sempre più rifiorendo, non solo presso filosofi, ma presso scienziati d'ogni maniera, mentre diventa sempre più fioco il nome di altri filosofi jeri celebratissimi.

Ma lo sperimentalismo reciso di Kant rispetto alla materia del conoscere non gli impedì di essere ugualmente assoluto nel suo formalismo aprioristico. È questo l'errore psicologico e metafisico più grave di Kant, causa e fondamento di tanti altri e di infiniti avvolgimenti, oscurità e contraddizioni nel sistema.

Ma come in quest'errore si conteneva un modo nuovo e profondissimo di considerare il mondo e l'uomo, così da esso potè avere un grande impulso la filosofia ardita ed avventurosa, la quale sorse in Germania dopo Kant, ma che sotto una viva influenza dello Spinozismo doveva poi contraddire ai più solenni intendimenti della Critica kantiana, e fondare un nuovo dogmatismo, il dogmatismo idealistico.

3. Ma vediamo come la dottrina di Kant potesse condurre almeno ad un primo sviluppo di questo idealismo germanico.

Abbiam veduto nel capo quinto come Kant si proponesse essenzialmente di sciogliere una questione gnoseologica e non metafisica o psichica, ma come d'altra parte una certa dottrina e metafisica e psichica risultasse necessariamente dai presupposti o dalle conseguenze della sua dottrina gnoseologica.

Questa dottrina metafisica e psichica si può ridurre in questi brevissimi termini: Tuttociò, che vi è di

universale e di necessario nella nostra cognizione deriva dallo spirito e l'oggetto suo esiste soltanto nello spirito, cioè ha un' esistenza meramente subjettiva.

Dunque derivano dal subjetto, ed esistono solo nel subjetto nostro, spazio, tempo e categorie.

Il presupposto fondamentale, che condusse Kant a questa dottrina è il seguente: Noi non giungeremo mai ad avere delle cose in sè cognizioni *a priori* e quindi universali e necessarie, non potrem cioè acquistarne mai vera scienza; perchè se noi deriviamo queste cognizioni da noi stessi, a qual titolo varranno esse per quelle cose in sè? se le deriviamo da queste medesime, allora quelle cognizioni sarebbero empiriche e non *a priori*. — Nè Kant ammette una via di mezzo (quella di Leibniz, un certo sistema di *preformazioni*, come Kant lo chiama); perchè con essa noi possiamo avere una necessità meramente psicologica, non una necessità logica, objettiva. Per ammettere che i nostri principii valgano necessariamente per gli oggetti, bisogna riconoscere, che questi oggetti non sono che nostre rappresentazioni; e allora non diventa solo possibile ma necessaria in noi l'esistenza di concetti *a priori*, giacchè tutte le parvenze debbono come tali esistere in me ed essere nel me raccolte ed unificate, cioè sottomettersi ad una condizione universale e soggettiva, che preesiste a tutte le parvenze, sottomettersi insomma alla coscienza originaria e trascendentale e quindi alle categorie.

Da questo presupposto Kant derivava naturalmente, che tutti gli elementi *a priori* e quindi universali e necessari delle nostre cognizioni sono prodotti dallo spirito e valgono *solamente* per le parvenze.

Così Kant stabiliva un primo inconciliabile dualismo tra *Parvenza* e *Cosa in sè*, Fenomeno e Nou-

meno: noi conosciamo e facciamo scienza del primo applicandovi le categorie; del secondo non possiam saper nulla, non possiam neppur vederne la possibilità, e tanto meno quindi affermarlo come esistente.

A questo primo dualismo ne andavano compagni altri due.

Il soggetto nostro porge gli elementi universali e necessari del conoscere; ma questi elementi per sè non ci danno alcun oggetto; essi non ci rappresentano che i modi secondo i quali gli oggetti sono congiunti ed ordinati, ossia non ci danno che la forma; mentre la materia viene dalle sensazioni, è prodotta da un X, e ad ogni modo non deriva dalla medesima sorgente della forma. Abbiamo dunque un altro dualismo, un altro abisso tra forma e materia.

Non vi ha scienza se non si hanno oggetti, ai quali essa appunto possa riferirsi: la scienza è scienza di oggetti, ha cioè una materia. — Ma donde ci viene questa materia? La materia ci viene dal *solo* senso; questo solo ci rappresenta, ci fa apprendere alcunchè, ma siccome ce lo fa apprendere ordinato unificato in qualche maniera, così il senso contiene già in sè i due elementi distinti nel secondo dualismo, voglio dire forma e materia. Il senso apprende per mezzo dell'intuizione, e ci dà gli oggetti in questa; ora siccome secondo Kant non si possono avere oggetti se non per mezzo dell'intuizione, ed il senso è quella sola delle nostre facoltà percettive che intuisce, così per Kant tutti i nostri oggetti sono oggetti sensibili, e la materia del nostro conoscere può essere soltanto sensibile ed empirica. Ma non basta l'intuizione per conoscere; a ciò si richiede ancora che l'oggetto intuìto sia *pensato*. Ora il senso, che intuisce, non

pensa; occorre dunque un' altra facoltà, l'intelletto: questo pensa e non intuisce. Ed eccoci al terzo dualismo di Kant, ad un altro abisso tra senso e intelletto.

Abbiamo dunque nella dottrina di Kant da noi spiegata fino a qui tre dualismi essenziali, uno metafisico tra fenomeno e noumeno, uno logico tra forma e materia, uno psicologico tra senso e intelletto.

Ora Kant, se con questi tre dualismi aveva trovata la soluzione voluta del problema gnoseologico, che sovratutto gli stava a cuore, faceva sorgere però una serie di gravissime difficoltà, intorno alla cui soluzione indarno egli si travaglia, e le quali, sentite e riconosciute dai successori, spingono questi ad unificare in qualche modo quegli elementi, che egli a forza aveva voluto tenere disgiunti.

Il primo dualismo trae la sua origine da un pregiudizio fondamentale di Kant; a lui non pareva possibile, che qualche cosa potesse essere universale e necessaria senza derivare dal soggetto. Noi abbiam già combattuto questa massima rispetto allo spazio e al tempo, dobbiam ripetere il medesimo rispetto alle categorie. Kant non vuole derivare la necessità logica da una necessità psicologica, perchè, dice egli contro a Leibniz, questa non potrebbe avere valore objettivo. Ma non è Kant forzato a derivare dal soggetto stesso anche la sua necessità objettiva? I miei elementi *a priori*, dice Kant, sono universali e necessari, perchè son prodotti da me, dalla mia coscienza originaria, e possono, anzi debbono applicarsi ai fenomeni, perchè questi in ultimo si raccolgono e si unificano in quella stessa coscienza originaria.

Sta bene! — Ma ciò non mi basta ancora a dare

un valore objettivo e necessario all'*A priori*, se, nell'applicare questo al molteplice della sensazione o della intuizione, io non sento di non potermi altrimenti rappresentare gli oggetti tranne in quelle forme. Così la necessità psichica è per noi l'ultima prova di qualunque necessità objettiva; è questa necessità psichica sentita immediatamente, la quale ci è indizio dell'evidenza immediata, ed è la medesima necessità psichica, la quale accompagnando ogni passo che facciamo nei nostri raziocinii, ossia nell'intelligenza discorsiva, ci rende accorti e consci della necessità che lega l'un giudizio coll'altro, un anello coll'altro anello della interminata catena logica dei nostri pensieri.

Per tale considerazione si vede, come la dottrina di Kant non può escludere in modo assoluto, com'egli fa, la possibilità di un accordo tra le leggi secondo le quali il nostro pensiero ci rappresenta il reale, e il modo col quale il reale esiste in sè assolutamente. — La necessità subjettiva, la quale è in ultimo il criterio della objettiva, sarebbe sempre un sufficiente fondamento per risguardare certe nostre cognizioni come in sè universali e necessarie e valevoli quindi per il reale in sè.

4. Ma in questo modo voi non togliete, potrebbe dire quel Kantiano fedele che ho introdotto già a difendere la dottrina del suo maestro nel § 1° del capo sesto, la differenza tra Fenomeno e Noumeno: voi non ignorate l'osservazione giustissima, la quale in un senso perfettamente kantiano venne fatta da Jouffroy, che cioè qualunque intelligenza analoga all'umana non può in alcun modo assicurarsi, che essa si rappresenti le cose *come sono in sè;* noi non possiamo rappresentarci le cose se non come e in quanto ci ap-

pajono: noi non siamo in relazione se non colle nostre rappresentazioni, o come diceva Locke, colle nostre idee, ed è una supposizione affatto gratuita, che a queste idee siano poi *conformi* le cose, le quali noi con quelle crediamo di rappresentarci. Giacchè come possano idee esser conformi a cose, o a che si abbia a ridurre tale conformità, noi non giungiamo in alcun modo a comprendere.

Autore. Il vostro ragionamento prova contro di voi e contro di Kant nel modo più stringente. Ciò che voi dite prova, cioè, che il dualismo tra fenomeno e noumeno, nel senso inteso da Kant, non si può sostenere. Ammettiamo con tutti i filosofi antichi e moderni che il mondo sensibile non può essere il mondo in sè, ma perchè? — perchè abbiamo una facoltà superiore, l'intelligenza, la quale, pigliando coscienza dei dati immediati del senso, li riconosce pieni di lacune e contraddizioni, e perciò viene a stabilire come una legge generale che i nostri sensi ci rappresentano le cose, non come sono in sè, ma secondo certe conformazioni proprie, e che quindi il sensibile è una risultante dell'azione dell'essere esterno sui nostri sensi, della natura di questi e del soggetto percipiente in generale.

Kantiano. Va benissimo; e noi con Kant affermiamo dell'intelligenza quello, che voi restringete senza ragione al solo senso; anche l'intelligenza nostra ha una natura sua propria e apprende le cose secondo questa sua natura espressa in regole ed in leggi universali e necessarie.

Autore. Il caso è ben diverso. Il senso può essere esaminato, giudicato, corretto, da una facoltà superiore; ma la medesima cosa non può avvenire del-

l'intelligenza. L'intelligenza non può esser corretta e giudicata che dall'intelligenza: l'uomo, ascendendo da un grado di coscienza e di intelligenza ad un altro superiore, giudica e corregge quello con questo; ora il reale assoluto, il vero reale, per lui non può esser che quello da lui appreso e riconosciuto in questo grado superiore; l'esperienza degli errori passati, suoi o dell' umanità in genere, lo farà temere forse, che anche le sue più profonde convinzioni siano illusorie, e che le cose stiano diversamente da quello, che egli le pensa e le crede; riconoscerà, che vi son molte cose, che egli ignora, e che forse egli e tutti gli uomini ignoreranno per sempre; ma ciò di cui egli si tien certo verrà da lui riguardato come esistente realmente in modo assoluto, od almeno come parte od effetto del reale assoluto in noi. Che se così non fosse, converrebbe concludere, che tra noi, tra il reale da noi intellettualmente appreso, e il reale noumenico non v'è nessunissima relazione, che questo non può neanco venir chiamato col nome comune di reale, essendo per noi un qualche cosa di assolutamente impensabile; e così mentre si vuol togliere la realtà assoluta al nostro mondo intellettuale, si finirebbe per riconoscer questo, per un altro verso, come il vero reale, il solo mondo propriamente esistente per noi, e il dualismo di Kant sarebbe ugualmente distrutto.

Kantiano. Ma Kant ammette bene, che il mondo nostro sia la rappresentazione del reale in sè, e sia determinato da questo; perciò codesto assoluto dualismo che voi gli attribuite non è conforme alla dottrina sua.

Autore. Qui appunto v'aspettavo, poichè qui Kant si trova in una lotta continua ed interminabile seco stesso. Se noi non siamo in relazione che con noi stessi, se

il reale da noi conosciuto non è che il reale dato ai nostri sensi, come potremo noi dire, che questo reale sia soltanto parvente? Per dir questo è necessario, che noi coll'intelletto nostro andiamo al di là di questo parvente, che noi abbiamo un concetto del reale assoluto, e con questo reale assoluto mettiamo in relazione e in relazione necessaria il nostro reale fenomenico, il reale appreso coi sensi. Ma allora non istà più il principio di Kant, che di questo reale noumenico noi non possiamo neppure scorgere la possibilità; esso è tanto possibile che noi dobbiamo riconoscerlo come esistente necessariamente, perchè senza di esso non possiamo concepire la sensazione, dalla quale ci viene la materia del conoscere, non possiamo concepire la parvenza, la quale deve essere parvenza di qualche cosa, in sè esistente realmente ed assolutamente. — Ma ciò ammesso, l'incantesimo idealistico è dissipato, l'uomo non è più rinchiuso nel fenomeno; o meglio il fenomeno è una parte necessaria del noumeno, l'unità è ristabilita, noi possiamo al noumeno applicare le categorie e i principii dell'intelletto, come le applichiamo al fenomeno. Anzi quando la nostra intelligenza fosse giunta al suo massimo grado di svolgimento, il fenomeno o sarebbe il noumeno stesso, o sarebbe il noumeno quale a noi deve apparire secondo le leggi stesse universali della realtà assoluta, della quale noi medesimi facciam parte.

Kantiano. Ma questa seconda è appunto la dottrina di Kant.

Autore. Ne dubito. Kant sostiene ad ogni passo, che i fenomeni non sono che nostre *rappresentazioni*, e che appunto a tale patto noi possiamo applicar ad essi le categorie: ciò che non è nostra rappresenta-

zione è, per Kant, l'impensabile. Io invece ammetto che noi ci rappresentiamo sempre il reale secondo un nostro modo, ma che le nostre rappresentazioni si riferiscono o dipendono necessariamente da un reale esistente in sè, il quale noi andiamo via via discoprendo e facendo nostro collo sviluppo del pensiero e della scienza.

Kantiano. Ma io allora non veggo come sia possibile aver cognizione cioè stabilire intorno a questo reale assoluto dei principii universali e necessari. Se il reale da noi, secondo le leggi del nostro pensiero, necessariamente appreso e concepito, è il reale assoluto, perchè ad esso siano applicabili i principii puri dell'intelletto converrebbe, che tutto il reale, la materia e la forma insieme, fosse prodotto dallo spirito stesso.

Autore. Benissimo: voi dite e ripetete appunto quel che disse e pensò il Fichte, alla cui dottrina il Kantismo doveva necessariamente venire, mantenendo fermi i suoi presupposti.

Kantiano. Ma voi, e non io, siete quello che necessariamente vi spingete alla dottrina di Fichte, a meno che vogliate torre ogni possibilità della scienza. Ma restando nei termini del maestro mio, io riconosco la scienza come possibile, senza cadere nell'idealismo di Fichte.

Autore. Voi sapete meglio di me e più che da ogni altro dal vostro maestro, che il filosofo non deve arrestarsi mai, anche dove gli piacerebbe; ma finchè gli riman filo di pensiero, deve svolgere i principii suoi fino alle ultime conseguenze senza sgomentarsene, ed esser sempre disposto a sottoporli ad una critica senza riserva.

Ora facciamo un po' di critica delle vostre credenze kantiane e vediamo se *naturalmente* non se ne può ritrarre la dottrina fichtiana.

Voi state fermo anzitutto con Kant nel riconoscere, che non vi sono cognizioni *a priori* se non date dal soggetto.

Kantiano. Sì, certamente!

Autore. Ammettete ancora, che quei principii *a priori* non potrebbero poi valere per oggetti in sè. Ora se in noi v'è scienza, vi sono certamente principii *a priori* e principii valevoli per gli oggetti, e questi oggetti non possono essere che oggetti parventi, oggetti che esistono per ultimo solo in noi; che sono cioè soltanto nostre rappresentazioni.

Kantiano. Benissimo: voi interpretate Kant egregiamente; ma appunto questi oggetti contengono un elemento, il materiale, che non è dato dal soggetto stesso.

Autore. Ma dice forse Kant esplicitamente, che le sensazioni siano prodotte in noi dal reale assoluto?

Kantiano. Lo dice implicitamente, perchè insistendo, che la forma deriva dal soggetto ed esiste soltanto in questo, presuppone naturalmente che la materia non venga dal soggetto.

Autore. È vero! ma tra un' asserzione implicita e contraddetta da altre espressioni esplicite e dai principii del sistema e la sua opposta, quale sceglierete voi?

Kantiano. Evidentemente questa seconda!

Autore. Ora vediamo se non sia mille volte contraddetta l'asserzione, che la materia venga dall'oggetto in sè.

Dell'oggetto in sè noi non possiamo far scienza, non possiamo conoscere l'esistenza, non possiam nep-

pure vedere la possibilità. Ora vi par egli tuttociò un buon fondamento, per asserire, che questo *In sè* così misterioso sia la causa delle sensazioni?

Andiamo avanti: noi non possiam applicare le categorie e i principii puri dell' intelletto che ai fenomeni; dunque non possiam neppur dire, che codesto noumeno esista, che sia causa, che produca il fenomeno.

Ma vediamo ancora, se abbia fondamento positivo nella dottrina di Kant la proposizione opposta a quella, che voi vorreste stabilire, la proposizione cioè che anche la materia viene dal soggetto.

Kant dice che non valgono objettivamente i principii *a priori* delle nostre cognizioni, se gli oggetti non sono in noi, non sono produzioni nostre; ed infatti egli asserisce più volte, che gli oggetti da noi conosciuti *non sono che nostre rappresentazioni;* dunque sono cose esistenti soltanto in noi, tanto rispetto alla materia quanto rispetto alla forma. Ed invero che può essere codesta materia senza la forma? o meglio come potrebbe la materia delle sensazioni prendere le forme subjettive, se non avesse la medesima origine di esse? Se i principii formali, secondo Kant, non han valore objettivo per oggetti che non vengon da noi stessi, non possono valere neppure per oggetti che contengono un elemento estrasoggettivo, o almeno non possono valere per questo elemento, il quale, essendo così totalmente fuori della cognizione, sarebbe un Impensabile e un Impercepibile, sarebbe, al pari del Noumeno, un nulla per noi; quindi tutto il reale, tutto l'oggettivo, per noi, si ridurrebbe appunto alle parvenze, che sono nostre rappresentazioni.

Kantiano. Ma voi avete ora appunto pronunciata

una parola, che vi condanna; mentre vi studiate tanto di spingere il kantismo alla dottrina di Fichte, ecco che voi mettete questa, e giustamente, in disparte; imperocchè ammettendo voi che, per Kant, le parvenze sono rappresentazioni, dovete pur ammettere che queste rappresentino qualche cosa, e che codesto rappresentato non possa essere in ultimo che l'oggetto in sè, l'oggetto assoluto.

Autore. Mi accorgo bene, che voi volete ora tentare una seconda via per raggiungere con Kant il reale; ma anche questa è sbarrata, e non mi sarà difficile provarvelo.

Kant dice benissimo, che lo stesso concetto di parvenza ci fa presupporre un oggetto assolutamente esistente; ma con ciò egli non ne dà alcuna prova, perchè questa si ridurrebbe ad un mero circolo vizioso. Gli è naturale infatti, che riconoscendosi gli oggetti del nostro percepire come parvenze, si riconoscano già senz' altro come parvenze di alcuna cosa che non è parvenza, ma che esiste in sè assolutamente.

Kantiano. Però voi sapete benissimo, come Kant non pretendesse provare l'esistenza del reale, ma lo ammettesse come cosa immediatamente certa.

Autore. Temo che anche voi, come parecchi altri, confondiate la certezza immediata che, secondo la dottrina esplicita di Kant, noi abbiamo dell'esistenza degli oggetti sensibili esterni, i quali sono pure per lui mere parvenze, colla certezza immediata dell'esistenza degli oggetti assoluti delle parvenze. Quest'ultima immediata certezza non viene, scientificamente, ammessa da Kant, il quale, dopo aver detto che le parvenze presuppongono gli oggetti in sè, dice poi che

di questi noi *non possiamo neppur scorgere la possibilità;* che questi oggetti non sono che un concetto del tutto indeterminato, il concetto di un limite della nostra conoscenza. Gli oggetti in sè non sono dunque che l'Inconoscibile, e un inconoscibile la cui esistenza è affatto problematica.

Kantiano. Eppure Kant distingue chiaramente il valore meramente subjettivo dal valore objettivo delle nostre rappresentazioni e dei nostri giudizi; voi stesso avete esposto la teoria chiarissima dei *Prolegomeni*, secondo la quale i giudizi sperimentali valgono universalmente, appunto perchè hanno un valore objettivo; mentre i giudizi percettivi non rappresentando che lo stato particolare di un soggetto, valgono solo per questo, non contengono in sè nessuna necessità e nessuna universalità. Tutte le categorie e i principii puri dell'intelletto contengono tale necessità e universalità, appunto perchè collegano le rappresentazioni secondo il loro valore objettivo.

Autore. Voi siete un discepolo fedele e diligente, poichè non lasciate intentata via alcuna per salvare il maestro. Questa è la terza e sarà forse l'ultima; ma essa non vi condurrà a miglior risultato, poichè se quanto voi asserite prova la necessità in cui Kant si trovava di ammettere l'objettività assoluta, non prova già, che egli sia riuscito a conciliarla col sistema suo. Che anzi è questo il punto, nel quale Kant più si doveva avvicinare all'idealismo assoluto, e nel quale egli si avvolge in tante incertezze ed oscurità, come io ho già cercato di mostrare.

Vedemmo com'egli riguardasse il valore objettivo di certe relazioni ora quale causa, ora quale effetto della necessità, che in sè medesime esse contengono.

E l'oscillazione di Kant era ben naturale, giacchè e l'una e l'altra proposizione lo fanno urtare contro uno scoglio insuperabile. E per vero supponiamo che egli faccia dipendere risolutamente la necessità dei rapporti stabiliti nelle cognizioni sperimentali dal valore objettivo di questi rapporti; si riconosce allora chiaramente l'esistenza del reale assoluto, ma nel tempo stesso non solo si applicano a questo reale assoluto le categorie, ma da esso si debbono derivare. Giacchè le categorie non sarebbero necessarie se non in quanto rifletterebbero la realtà assoluta, determinerebbero, conformemente ad essa, i rapporti delle parvenze nel nostro pensiero.

Ma con ciò è sconvolta dalle fondamenta la dottrina gnoseologica di Kant, secondo la quale i principii *a priori* non possono essere universali e necessari, se non derivano dallo spirito. Così Kant era condotto dalle esigenze, che nella soluzione della questione gnoseologica si era imposto, a questo stranissimo paradosso, che l'objettività nelle nostre cognizioni, la validità universale e necessaria, deriva dal soggetto. — Ma se dal soggetto trae origine la necessità dei rapporti di sostanza, di causa, di comunicazione reciproca degli esseri; e quindi dal soggetto derivano le analogie dell'esperienza, sulle quali in ultimo è fondato tutto il sapere sperimentale, il solo che abbia valore objettivo, perchè non faremo derivare dal soggetto anche la materia del conoscere? In tal modo si raggiungerebbe l'objettività assoluta, perchè il nostro Io esisterebbe assolutamente, ed avrebbero esistenza in esso tutte le cose; e si scioglierebbe la questione gnoseologica restando fedeli al presupposto di Kant, che nulla si possa stabilire *a priori*, cioè in

modo necessario ed universale, se non proviene dal soggetto, e che questo *A priori* non può avere valore se non per oggetti derivanti dal soggetto. Anzi in questo modo restavano appianate le difficoltà gravissime che nascevano dagli altri dualismi, intercedenti tra materia e forma, tra senso e intelletto.

Tutto quanto riguarda la materia del conoscere vien lasciato da Kant nella massima vaghezza ed oscurità; ma voi dovrete convenire, che difficilmente egli avrebbe potuto schiarire un tal punto.

Kant stando fermo ne' suoi presupposti gnoseologici non poteva attribuire alla materia una natura particolare e determinata; altrimenti come avrebbero potuto a tale materia applicarsi principii formali puri derivanti dal nostro spirito, e avere per essa o almeno per oggetti nei quali essa entra come elemento essenzialissimo, un valore universale e necessario?

Kantiano. Ma Kant vide benissimo la difficoltà di applicare direttamente al sensibile i principii formali dell'intelletto, coi quali soli si hanno propriamente oggetti, perchè solamente per mezzo di quei principii intellettuali gli elementi, che costituiscono gli oggetti, pigliano un ordine determinato. Ma la difficoltà si scioglie appunto colla teoria degli schemi, da voi ampiamente spiegata.

Autore. La teoria degli schemi crea forse nel sistema difficoltà maggiori di quelle, che essa vuol sciogliere, come or ora vedremo, e nella questione che ci occupa essa non porta a Kant nessun ajuto. Infatti noi non troviamo soltanto eterogenei fra loro il sensibile e l'intellettuale, ma ancora il sensibile formale e il sensibile materiale, lo spazio e il tempo da una parte e le sensazioni dall'altra. Come ammettere, che di que-

sti due elementi si formi un' unità di oggetto così completa nella parvenza? come ammettere che la materia s'adatti così bene allo spazio e al tempo, senza riconoscere insieme (semprecchè si voglia rimaner fedeli ai presupposti del kantismo) l'una o l'altra di queste due cose, cioè o che la materia viene insieme alla forma prodotta dal soggetto, oppure che la materia è affatto indifferente ad ogni forma? Ma nel primo caso noi siamo di sbalzo nella dottrina di Fichte, e nel secondo caso ci si va molto prestamente. Ed infatti che cosa può esser mai codesta materia, in sè del tutto indeterminata, senz' ordine, senza unità? Non si spiegano già intieramente le parvenze senza di essa? Le parvenze non hanno forse dalla forma sensibile e poi dall' intellettuale tutti i loro caratteri di tempo e di spazio, unità e ordine nei loro elementi molteplici, la loro stessa oggettività, anzi la loro natura, almeno la determinazione oggettiva della loro natura? — In questo modo la materia diveniva un elemento ozioso, ed era facile metterlo in disparte, col derivare tutto dalla forma, cioè in ultimo da quella coscienza originaria, che è fondamento delle categorie e quindi di tutto il conoscere ed apprendere umano.

Kantiano. Ma come potete ammettere che la materia sia superflua in Kant, quando appunto per la sua dottrina intorno a quella voi lo riguardate come uno dei più grandi promotori del sapere sperimentale?

Autore. Non mi disdico in ciò: noi non cerchiam qui quel che Kant ha voluto fare, ma quel che logicamente poteva fare.

Kantiano. Pur sembra a me, che la dottrina del mio maestro sia sostenibile, senza cascare nel fichtia-

nismo. Voi dite, che le forme del senso non si possono applicare alle sensazioni, se queste provengono dal di fuori; ma le sensazioni son pur sempre cosa nostra, esistono in noi come le forme del senso, e l' applicazione di queste a quelle non incontra ostacolo; mentre d' altra parte nulla si oppone, che noi riguardiamo quelle sensazioni come prodotte da un oggetto indipendente da noi.

Autore. Non vi posso ammetter questo, e parmi, con vostra licenza!, che qui voi dimentichiate le considerazioni già fatte intorno al primo dualismo, dalle quali appare, che nessuna applicazione può farsi delle categorie fuori del fenomeno. Dunque il fenomeno sarà il solo reale, il solo oggettivo; ecco la legittima conclusione. E a questa si viene pure, considerando il terzo dualismo, quello cioè tra l'intelletto e il senso: altro dualismo kantiano, che nella dottrina idealistica trova risolute le sue gravissime difficoltà.

Come s'è già mostrato, Kant togliendo all'intelletto ogni intuizione ossia la facoltà di dare oggetti al conoscere, aveva reso l'intelletto una facoltà meramente formale, mentre il senso era formale e materiale insieme.

Ma come possono queste due facoltà congiungersi insieme, come possono le forme dell'intelletto attuarsi nel molteplice parvente?

Qui cade la teoria degli schemi e quella dell'immaginazione produttiva o figurativa, quelli e questa servendo appunto da mediatori tra i fenomeni e le categorie, tra il senso e l'intelletto. Io ho cercato a suo luogo di difendere Kant da un' accusa di contraddizione mossagli da parecchi critici sovra un punto riguardante i rapporti tra lo schema e la ca-

tegoria. — Ma pare a voi che ogni difficoltà fosse vinta?

Kantiano. A me pareva appunto, che voi aveste intieramente sciolta la questione in favore di Kant: la forma sensibile e la intellettuale derivano ugualmente dal soggetto, dunque questa può direttamente applicarsi a quella, produrre colla immaginazione produttiva gli schemi; e come la forma sensibile è poi necessariamente attuata nelle parvenze, così per mezzo della stessa forma vengono pure applicati a queste gli schemi e quindi anche le categorie.

Autore. Ciò sta bene. — Ma come fa ad esistere un molteplice nel seno delle forme pure sensibili del tempo e dello spazio, senza la materia pôrta dalle sensazioni? — È questo un punto che Kant ammette così senza provarlo, senza schiarirlo mai. — Ora voi vedete, quanto facilmente l'idealismo che successe a Kant potesse prevalersi di codesta teoria dell'immaginazione produttiva. Se senza la materia delle sensazioni lo spirito può produrre un molteplice temporale e spaziale, perchè non potrà produrre anche tutto il molteplice sentito? Non è già materia codesta molteplicità, che l'immaginazione produttiva trae fuori dal seno del tempo e dello spazio?

Kantiano. Ma voi sapete come secondo Kant questo molteplice prodotto dall'immaginazione sia sempre un molteplice puramente formale, che per sè non dà alcun valore objettivo alle nostre cognizioni e deve attuarsi appunto nella materia data dal senso.

Autore. Noi abbiam già veduto però, che cosa possa essere oramai questa materia, priva d'ogni natura e affatto indeterminata.

Ma qui nella dottrina di Kant noi dobbiamo andar-

più avanti: non solo vediamo annientata la materia dinanzi alla forma, ma annientato il senso dinanzi all'intelletto. — Voi dite, che secondo Kant non vi ha oggettività senza la materia, senza il senso: ciò è vero; ma Kant dice pure che senza l'intelletto le nostre rappresentazioni non sono determinate (v. retro p. 273 e 278), che soltanto dall'intelletto, ossia dall'ordine necessario il quale vien loro dato dai rapporti intellettivi, esse ricevono un valore objettivo. In questo modo l'intelletto e quindi la coscienza originaria trascendentale, fondamento delle categorie e di tutti i principii intellettivi, diventa fondamento degli stessi principii formali del senso e per ultimo anche della materia e quindi di tutto il conoscere e l'apprendere umano.

Kantiano. Così a vostro parere la coscienza originaria di Kant precorrerebbe l'Io produttore di Fichte?

Autore. Così io credo veramente.

Kantiano. Ma come è ciò possibile, quando per Kant l'Io lungi dall'essere qualche cosa in sè, non è neppure un fenomeno? — L'*Io* per Kant o meglio l'*Io penso*, come del resto voi avete spiegato, non è che la forma intellettiva fondamentale ed universale di tutte le categorie.

Autore. Appunto in ciò sta il principio e l'impulso della dottrina fichtiana; e voi lo potete facilmente vedere da quanto abbiamo discusso fra noi sino a qui. Voi vedete tutte le fila raccogliersi per rendere questa coscienza primitiva trascendentale il fondamento della realtà come del pensiero, del sensibile come dell'intellettuale. Infatti l'*Io penso*, ossia la coscienza trascendentale, è il correlato dell'oggetto, anzi dà oggettività alle nostre rappresentazioni, imperoc-

chè queste ricevono appunto un valore objettivo in quanto noi le raccogliamo in quella nostra coscienza trascendentale per mezzo delle categorie; ma le categorie sono una produzione di quella coscienza (*selbstgedachte Principien a priori*, le dice Kant); gli oggetti come tali, e tuttociò che objettivamente li unisce son dunque una produzione di quell'Appercezione trascendentale.

Kantiano. Ma come potrete ridurre ad essa le forme del senso?

Autore. Le forme del senso non ci danno oggetti determinati, dunque dite pure che non ci danno oggetti senza le categorie, cioè quindi senza l'appercezione trascendentale. Ma v'ha di più: l'esercizio del senso è addirittura impossibile senza l'intelletto, cioè senza l'Appercezione trascendentale. Infatti le forme pure del senso non si possono applicare senza la sintesi figurativa: noi non possiamo rappresentarci un oggetto nello spazio e nel tempo, se non adattandolo ad un molteplice puro tratto dallo stesso tempo o dallo stesso spazio, e ordinato secondo una regola. Ma noi abbiam veduto, come queste regole, secondo le quali si fanno le sintesi del molteplice, sia questo puro o empirico, sono le categorie. Ora l'intelletto, essendo la facoltà di queste, è in ultimo il fondamento di ogni rappresentazione determinata, e quindi in realtà d'ogni rappresentazione, cioè d'ogni parvente.

Kantiano. Però, in ogni caso, soltanto della parte formale; e d'altra parte non posso comprendere come una semplice forma, qual'è l'appercezione trascendentale di Kant, possa prendere tutti gli uffici, che voi dite, e divenire addirittura l'*Io* di Fichte, il *Deus ex machina* di tutto il reale.

Autore. Gli estremi si toccano, caro amico, sovente anche in filosofia, e qui ne avete una bella prova. — Colla dottrina di Kant tutto si annichilava, poichè se l'appercezione trascendentale, l'Io insomma che è il fondamento dell'objettività del pensiero e di tutto il conoscere umano non è che una mera forma, è cioè meno di un fenomeno, qual valore avrà mai la scienza, la filosofia e il pensiero? Ora, appunto là dove stava per sorgere la distruzione di tutto, Fichte trovò l'*ubi consistam* per riedificare tutto, per trovare e raggiungere la realtà assoluta.

Kantiano. Dunque secondo voi non v'è uscita: Chi accoglie la dottrina di Kant deve senz'altro farsi seguace di Fichte.

Autore. Così parmi, se voi accettate tutti quei principii trascendentali da me enumerati nel capo quinto, ossia insomma i presupposti gnoseologici di Kant.

Kantiano. Benchè il vostro discorso mi convinca della difficoltà di metter qui Kant d'accordo con sè stesso, tuttavia non so persuadermi, che egli non abbia nel suo pensiero trovata qualche soluzione dell'enigma, la quale da lui non ci venne poi forse bene spiegata.

Autore. Per renderci ragione della dottrina di Kant non abbiamo che a ricorrere alle sue origini storiche.

In Cartesio, e in Locke ancor più chiaramente, si venne formando una teoria gnoseologica, secondo la quale l'uomo non apprende direttamente gli oggetti reali, ma soltanto le loro idee; in tal modo si separò il pensiero dalla realtà, e nel medesimo tempo si crearono degli enti intermedii, che sostituivano, rappresentavano dinanzi a noi la realtà assoluta. Secondo il Locke questa sostituzione aveva pur sempre un

valore reale, perchè quegli enti intermedii, ossia le idee erano simili a codesta realtà. Ma questa pretesa somiglianza o corrispondenza affermata dal Locke è da una parte affatto arbitraria, dall'altra affatto inutile; è affatto arbitraria, perchè essendo noi in relazione solo con idee, non sappiamo in nessun modo, come sia il reale assoluto, e non possiam quindi affermare che le idee gli somiglino o no; è affatto inutile, perchè avendo noi a che fare soltanto con idee, niente c' importa di indagare se vi siano o no altre realtà.

Kantiano. Ma voi non ignorate, come vi sia un'altra ragione, per la quale Locke può dare e dà valore objettivo alle idee, ragione alla quale sotto un certo aspetto si associa pure Kant; ed è, che le idee, almen le idee riguardanti i reali esistenti, corrispondono a questi, perchè questi sono la causa di quelle.

Autore. Quanto dite è vero; ma nè l'un nè l'altro dei due filosofi si trova qui d'accordo seco stesso. — Rispetto a Kant è inutile dire di più, giacchè parmi averlo provato ampiamente; nè difficile è la bisogna quanto a Locke. Kant non poteva ammettere il noumeno come causa del fenomeno, ossia delle idee nostre (per usare il linguaggio di Locke), perchè non si possono applicare ai noumeni le categorie e quindi neppur quella di causalità; e Locke che faceva quest'applicazione apertamente, non la poteva fare, perchè derivando egli tutte le idee dei sensi non poteva ammetterne una che si estendesse al di là di essi perciò se il Locke stabiliva una dottrina metafisica, che secondo me è vera in gran parte, distruggeva però con essa la sua dottrina psicologica.

L'errore principale, comune a Locke e a tutta la scuola cartesiana o quasi, fu di non aver ben deter-

minati i rapporti, che passano fra percezione, idea, pensiero come modificazioni dello spirito, le condizioni reali che determinano in noi tali modificazioni, e gli oggetti, che mi rappresento in seguito a quelle modificazioni (1).

Kant e Locke confondono le percezioni, le idee, cogli oggetti loro; perciò Kant dice sovente, che i fenomeni non sono, che nostre rappresentazioni, e Locke pure dichiara che il nostro spirito non è in relazione se non colle sue idee. — Ma le cose non istanno propriamente in questo modo. — Le intuizioni, le rappresentazioni, le idee non costituiscono esse medesime i fènomeni o gli oggetti delle nostre cognizioni, ma sono i fatti interni per i quali si apprendono quegli oggetti.

Kantianò. Vi concedo, che Kant non sia stato molto esatto nelle sue espressioni psicologiche, ma egli certo non riponeva i fenomeni in questi fatti soggettivi del percepire, ma negli oggetti di questo. — Però tali oggetti esistono pure nel nostro spirito, appartengono a noi, e per questo possiamo acquistarne scienza.

Autore. Adagio a' ma' passi. — La confusione in Kant non è soltanto di parole; quando egli dice, che i fenomeni esistono in noi perchè non sono che nostre rappresentazioni, dice una cosa che è applicabile in senso rigoroso a queste soltanto, ma non ai loro oggetti.

Kantiano. E dove volete voi, che esistano questi oggetti, se non in noi stessi; se fossero fuori di noi, noi non ne avremmo neppur rappresentazioni.

Autore. Dunque voi direte, che nel nostro spirito

(1) V. nei *Rendiconti* dell'Istituto lombardo, anno 1871, i miei *Studi sull' Intelligenza umana* (2ª serie).

si trova tuttociò che vediamo, tocchiamo, udiamo; per il che in esso si raccolgano tutti i colori, le forme dei corpi, i suoni, ecc.?

Kantiano. Veggo bene, che voi volete prendervi giuoco di me. E come potrebbe la nostra coscienza farsi ricettacolo, non che di tutte, ma neppur di una minima parte di quelle cose? Evidentemente tali oggetti vengono prodotti dallo spirito e da esso, in quel modo che ciascunò sperimenta in sè stesso e che noi non possiamo spiegare, appresi e rappresentati come distinti da noi stessi.

Autore. Dunque siamo ben fermi in questo, che gli oggetti anche empirici, i fenomeni, non esistono *in* noi, ma *a* noi, *relativamente a noi.*

Kantiano. Ma dove dunque esistono tali oggetti?

Autore. L'esistenza degli oggetti dinanzi ad un soggetto percipiente è per noi un fatto semplice e primitivo, che in nessun modo possiamo analizzare e spiegarci; ma che dobbiamo contentarci di schiarire e di rettificare, perchè non lo si confonda con altri fatti nè lo si sottoponga a condizioni le quali sono contrarie alla sua natura, come si farebbe qui colla stessa vostra domanda. E per vero questa presuppone, che gli oggetti del nostro percepire possano, come tali, esistere senza lo stesso percepire, ciò che sarebbe una flagrante contraddizione.

Kantiano. Piacemi molto di udirvi a parlare in tal modo, perchè sembrami, che oramai, lungi dal contraddire la dottrina di Kant, voi l'abbiate accettata pienamente e solo l'abbiate corretta e schiarita in qualche punto opportunamente.

Voi avete ragione: Kant non doveva chiamare parvenze gli oggetti del nostro percepire, come se ci

siano cose, che appaiono, e le cui parvenze siano da esse distinte ed esistenti soltanto in noi. Ciò, che doveva dire Kant è, che noi abbiam oggetti, dei quali ce ne rappresentiamo alcuni nello spazio, altri nel tempo: questi oggetti esistono a noi, sono posti dal nostro pensiero: di più non sappiamo, nè è possibile, e neppur bisognevole, il sapere.

Autore. Ma voi dite quanto basta per mettervi ancora in pericolo di cadere nell' idealismo, asserendo che gli oggetti esistenti *relativamente a noi* sono prodotti dal nostro pensiero. Ora io chiedo a voi e a Kant: Ammesso pure, come io ammetto, che per un certo rispetto ciò sia vero, sostenete voi che tale produzione è affatto spontanea, dipendente interamente dal nostro pensiero, oppure che il nostro spirito in questa produzione sua, è in qualche modo determinato da un reale, il quale esiste indipendentemente da esso ed opera su di esso?

Kantiano. Ma se io riconosco che tale questione trascende la scienza umana ho il diritto, anzi il dovere di non rispondervi e di metterla in disparte.

Autore. Ma questa non è una delle questioni, che si lascino mettere in disparte, poichè da essa dipende tutto il valore della scienza umana. E lo stesso Kant è, suo malgrado, condotto ad occuparsene ad ogni momento. Anch'egli sente, come ogni mente umana, la necessità di ammettere qualche cosa di assoluto, e tenta, benchè indarno, di arrivarvi, come già dicemmo, per tre vie. Ora la prima di queste l'abbandoniamo anche noi, non volendo noi considerare gli oggetti del pensiero come parvenze, *rappresentazioni* del reale assoluto. Ma le altre due ci serviranno meglio, che non a Kant, poichè ci siamo liberati da quei principii, che a lui erano di ostacolo.

Io dunque ammetto come necessaria l'esistenza di un reale assoluto: 1° perchè noi abbiamo coscienza chiarissima di non essere pura spontaneità nel produrre gli oggetti del nostro pensiero, ma ci sentiamo legati in questa produzione con altri esseri da noi indipendenti o distinti; 2° perchè senza una realtà indipendente da noi, non potremmo ammettere o spiegarci leggi necessarie nel nostro pensiero, quali sono pure altamente riconosciute e stabilite sia da Kant sia da Fichte.

Kantiano. Ma quanto alla prima ragione non potrebbe codesta vostra coscienza essere un' illusione, che l'Io fa a sè stesso?

Autore. Potrebbe!; ma se io ne dubito, posso pur dubitare d'ogni altra attestazione della mia coscienza, poichè non ve n'ha altra più chiara, e allora non c'è che darsi in braccio al più assoluto scetticismo.

Kantiano. Tuttavia io ho dei gravi scrupoli sulla dottrina che mi esponete, poichè mi sembra che con essa voi perdiate tutti i vantaggi dell'idealismo senza acquistare quelli del realismo.

Secondo voi infatti gli oggetti del pensiero sono prodotti da esso stesso, ma sotto l'azione della realtà; dunque voi avrete, se anche vi sarà possibile, una scienza di oggetti che esistono solo relativamente a voi, e non di oggetti in sè; ma poi a tale scienza non riuscirete a dare alcun fondamento, poichè, derivando voi le leggi che determinano il conoscere, l'objettività, dal reale assoluto e non dal nostro soggetto, queste leggi non potranno venirci date *a priori*, nè essere universali e necessarie.

Autore. Quanto alla prima parte della vostra objezione già vi ho risposto implicitamente altrove, e vi

risponderò ancor più chiaramente in séguito. Quanto alla seconda parte, io vi ripeto ciò che già vi ebbi a dire, quando discutemmo insieme sullo spazio e sul tempo:

Io non credo che un principio per essere universale e necessario, debba essere soggettivo, venir posto dallo stesso pensiero.

Kantiano. Eppur questo principio venne accettato come presupposto da tutte le filosofie posteriori a Kant.

Autore. Lo so bene, e da esso principalmente traggono la loro origine e il loro sviluppo. Poichè non si può far scienza se non di ciò, che in qualche modo vien prodotto dal pensiero, forza è concludere, che tra il pensiero e il reale vi sia identità. E questa è appunto la dottrina stabilita dall'Hegel, il quale trae così l'ultima conseguenza del principio kantiano.

Kantiano. Voi dunque per non venire a questa conseguenza abbandonerete anche il principio?

Autore. Voi mi fate correr troppo le poste. Io credo che e il principio kantiano e la dottrina hegeliana che ne è, per un certo verso, l'ultimo compimento, siano momenti naturali nello sviluppo filosofico dello spirito umano, e vadano non solo considerati ma anche introdotti e accolti nelle soluzioni dei problemi metafisici; ma credo eziandio, che i principii di codeste filosofie debbano essere limitati e modificati da altri, ai quali esse e l'idealismo in genere non fanno la parte che debbono.

Kantiano. Voi vorreste insomma anche qui, come nell'altra dottrina intorno allo spazio e al tempo, dare una soluzione eclettica. Ma temo che il cómpito sia qui più arduo. Ad ogni modo io desidero vivamente, che voi vi riusciate, purchè possano andar salvi i

principii, che in Kant più importano, ed essi vengano sciolti a un tempo dalle vostre gravi objezioni.

Autore. Io non posso qui del pensier mio che darvi brevi cenni. Ma esso è in fondo identico a quello, che già vi ho sviluppato riguardo allo spazio e al tempo.

Io credo con Kant, che i principii supremi della nostra mente non derivino dall'esperienza, poichè per trarneli, converrebbe già poter pensare. Questi principii si sviluppano dunque nello spirito per virtù e secondo la natura di questo. Ma non credo con Kant che questi principii siano meramente soggettivi e meramente formali, e che non essendo tali, sia impossibile per noi l'aver cognizioni, cioè rappresentazioni in tellettive, universali e necessarie. — Anzitutto abbiam già veduto come la materia e la forma, un molteplice e il modo con cui questo molteplice esiste ed è ordinato, non si possano isolare, scindere l' uno dall'altro; quindi non è possibile, che essi abbiano ciascuno un'origine affatto diversa e separata. Dunque, se non vuolsi cadere in Fìchte, è forza ammettere, che forma e materia derivino inscindibilmente dal soggetto e dal reale assoluto.

Ciò ammesso, è naturale, che l'una e l'altra cosa possano unirsi e si trovino come incorporati in ogni singolo oggetto del senso o della mente.

In questo modo è tolto quel dualismo, così assoluto, stabilito da Kant fra materia e forma. — Ma insieme è pure scemata la distanza tra il fenomeno e il noumeno. L'oggetto del nostro pensiero non è la stessa realtà assoluta, ma fa parte di essa, prima perchè ad essa appartiene lo stesso pensiero, relativamente al quale esiste quell'oggetto, poi perchè lo

spirito nostro non produce o non si rappresenta quell'oggetto, senza esservi in qualche modo determinato dallo stesso reale. — E questa determinazione non ha luogo soltanto per il senso, ma anche per l'intelletto.

Noi abbiam veduto, come lo stesso Kant fosse imbarazzato a spiegarci l'origine della materia del nostro conoscere. Ora noi diciamo, che tale materia, ossia le sensazioni, non possono acquistarsi da noi se non per azione di un reale in sè esistente.

Kantiano. Questo potrebbe esservi conceduto anche da Kant. Ma vediamo per le categorie.

Autore. Kant non poteva esplicitamente ammettere la prima cosa senza contraddirsi. E quanto alle categorie, se io convengo, come già dissi, con Kant, nel derivarle dallo spirito, non le traggo però da questo intieramente. Le categorie sorgono e si applicano, dopochè nel nostro spirito già si è svolto un certo grado di vita puramente sensitiva. Dalle percezioni sensibili lo spirito non può trarre le categorie, ma queste sono certamente eccitate da quelle percezioni, ne ricevono una grandissima influenza, e sono in qualche modo determinate da esse e quindi dallo stesso reale assoluto, da cui le percezioni sensibili ripetono, almeno in parte, la loro origine.

Così è tolto il terzo dualismo, quello tra senso e intelletto: forma e materia, sensibile e intellettuale, hanno un comune fondamento nel pensiero e nella realtà; e pensiero e realtà non sono fra loro assolutamente contrapposti, ma il pensiero fa parte, sorge dalla realtà, da essa riceve l'impulso e la materia dell'operare.

Kantiano. Ma su qual fondamento voi ammettete l'esistenza del reale assoluto, poichè per vostra con-

fessione il pensiero è in diretta relazione con oggetti, che non sono lo stesso reale assoluto, anzi che in qualche modo sono prodotti dal pensiero stesso?

Autore. L'esistenza del reale assoluto non è dimostrabile, ma essa è oggetto di una credenza naturale ed ineluttabile d'ogni pensiero umano; laonde sembra a me, che Kant ed altri facciano illusione a sè stessi, quando credono di poter mettere *in dubbio* il reale assoluto, o di riguardarlo come un concetto meramente *problematico*. Quanto a me io mi accordo coi dogmatici nel riconoscere, che nel principio stesso di identità è già contenuta l'affermazione di un reale in sè.

Kantiano. Ma non ha Kant irrepugnabilmente provato, che il principio di identità ha un uso puramente formale, e nulla assevera intorno all'esistenza di checchessia?

Autore. Non v'è dubbio, che il principio di identità abbia l'uso formale, che Kant gli attribuisce. — Ma questo stesso uso formale presuppone immediatamente un valore e un significato materiale, presuppone cioè, che il reale in genere esista in sè stesso, indipendentemente dal nostro pensiero, e che il nostro pensiero può e deve in qualche modo rappresentarselo come esso è, cioè come richiede la natura del pensiero stesso e del reale che ne è l'oggetto (1).

Un tal presupposto è fatto dall'uomo in ogni sua affermazione, quindi in un giudizio qualunque, che egli pronunci. E così mentre secondo la teoria dei *Prolegomeni* solamente i giudizi, da Kant chiamati

(1) Il Mamiani contrappone con molta profondità la dottrina realistica alla filosofia di Kant ne' suoi *Nuovi Prolegomeni ad ogni futura Metafisica* — Torino, 1876.

sperimentali, hanno un valore objettivo, e questa objettività è meramente fenomenica, io invece sostengo che hanno un qualche valore assoluto non soltanto tutti i giudizi sperimentali, ma anche quelli, che Kant chiama percettivi, e ai quali egli non dà che un senso e un valore puramente subjettivo.

Kantiano. Ma Kant in questo si conforma pienamente a' suoi principii, secondo i quali l'objettività, ed egli intende parlare naturalmente della fenomenica, si fonda sulla necessità, la quale trovasi soltanto nel rapporto affermato dai giudizi sperimentali.

Autore. Ma appunto io voglio combattere questa dottrina di Kant, la quale confonde l'objettività colla necessità. Anche quando noi affermiamo un semplice fatto, sia questo necessario o no, noi intendiamo, che esso esiste assolutamente, ossia che il fatto per noi è, conformemente alla natura assoluta ed universale della realtà e del pensiero.

Kantiano. In questo modo voi disertate le bandiere del Criticismo, nè veggo, come possiate ancora salvarne i risultati gnoseologici, che vi stavano tanto a cuore.

Autore. Forse la cosa non è così difficile come credete. — Riassumiamo prima i punti di dissenso; s'intenderà poi meglio l'accordo. — Quelli, da ciò che si è venuto fin qui discutendo, si possono ridurre ai seguenti:

1° Gli oggetti del nostro pensiero presuppongono l'esistenza di un reale assoluto, non in modo problematico, ma come necessario fondamento di ogni nostra affermazione.

2° Lo spirito non produce le categorie da sè stesso, ma le produce, come io ho detto delle forme sensi-

bili dello spazio e del tempo, dietro l'impulso dei reali assolutamente esistenti, ai quali perciò le categorie possono e debbono in alcun modo corrispondere.

3° Le categorie non sono soltanto regole, con cui il nostro intelletto riduce ad unità gli oggetti del senso, ma esprimono caratteri universali, che l'intelletto intuisce nel sensibile e *pensa* in ogni reale.

4° Tali caratteri universali sono elementi *semplici* ed *irreducibili*, che noi scopriamo nel concetto d'ogni singolo reale, come aventi un valore objettivo.

5° Noi quindi dovremo trovare questi elementi non soltanto con una considerazione logica delle forme dei nostri giudizi, ma ad un tempo con un'analisi psicologica delle nostre idee e con una derivazione logica.

Kantiano. Anch'io, per verità son poco soddisfatto della derivazione, che Kant fa delle categorie, sia perchè non mi pare, che queste s'abbiano a trovare direttamente nelle forme del giudizio, sia perchè volendo pur cercarle in queste, Kant avrebbe dovuto esaminare più a fondo tali forme del giudizio e la classificazione loro, e vedere poi se, senza sforzi e sottigliezze, se ne potessero veramente trarre le categorie e quindi i principii dell'intelletto.

Ma voi stesso avete riconosciuto, che non è questa derivazione nè la tavola stessa delle categorie il merito principale di Kant, ma bensì l'uso che egli dà alle categorie e il modo con cui le giustifica, ossia insomma la sua dottrina strettamente gnoseologica. — Ora io ho sempre qualche scrupolo che questa vada perduta coi quattro primi punti di dissenso, che avete stabilito tra voi e Kant.

Autore. Il merito principale di Kant nella questione gnoseologica si è di aver messo bene in sodo, che

non si può aver scienza, se non di ciò, che in qualche modo si apprende col senso interno ed esterno, o si può argomentare dai dati dell'uno o dell'altro, l'aver provato contro Hume, che la scienza non si fa col solo sensibile; contro Leibniz, che col solo intelletto non si dà un contenuto determinato al conoscere.

Ora vi pare, che questi principii vadano perduti colle opposizioni da me fatte a Kant?

Io ammetto l'esistenza e la necessaria esistenza del Noumeno; ammetto, che a questo Noumeno si possano applicare in genere le categorie; ma qui finisce l'accordo mio coi dogmatici: contro questi e d'accordo con Kant io riconosco, che di quel Noumeno non si può avere direttamente alcuna scienza, cioè un sapere materiale e determinato. Per noi insomma l'assoluto esiste, vive e palpita nei fenomeni ossia negli oggetti della nostra mente, e in questi noi lo dobbiamo studiare e determinare.

Forse al di là di quanto ci appare, noi, mossi e illuminati da una scintilla accesa dal nostro sentimento, riconosceremo l'esistenza di un Essere, da noi in nessun modo percepibile. Ma se dell'esistenza di quest'essere e di un mondo, che con esso si connette noi potremo tenerci sicuri, e anche, per un certo verso, determinarlo in relazione col nostro sentimento morale e religioso, non ci sarà dato però acquistarne una scienza puramente teoretica, cioè un complesso di cognizioni fondato sopra elementi puramente percettivi, e da essi svolto logicamente senza l'aiuto e senza le inspirazioni del sentimento.

Kantiano. Quali sono dunque gli oggetti dei quali si potrà avere direttamente scienza?

Autore. Vi rispondo in un senso prettamente kan-

tiano: noi avremo scienza diretta e determinata soltanto degli oggetti, che cadono sotto i nostri sensi esterni, o che si possono apprendere col senso interno. E solamente contro Kant io ammetto, che data questa scienza non potremo trovarvi un sufficiente fondamento per alcune generiche affermazioni intorno al reale assoluto.

Kantiano. Dunque non ammettete, che si possa avere una scienza determinata, neppur del reale fenomenico, colla sola considerazione e combinazione delle categorie ossia con un semplice lavoro del pensiero puro.

Autore. No certamente! Io ammetto con Kant una matematica pura e una fisica pura, le quali mi stabiliscano *a priori* le condizioni universali, a cui la realtà è sottoposta, ma non determinino come propriamente sia il reale fenomenico, ovvero come debba apparirci il reale assoluto.

Kantiano. E con qual diritto potrete voi applicare al reale fenomenico i principii puri dell' intelletto, giacchè non so se voi possiate ancora accettare su tal punto la dottrina di Kant?

Autore. Anzi l'accetto, almeno in buona parte, e parmi di poterla ancor meglio giustificare con ciò, che io venni con voi fino a qui discorrendo.

Kantiano. Anche voi dunque riconoscerete, benchè contraddicendo a quello che parmi abbia asserito nel vostro capitolo sul metodo e sul problema della Critica, come essenzialmente sintetici i principii che Kant chiama *dell'intelletto*, giacchè altrimenti essi sarebbero, come tutti i giudizi analitici, privi d'ogni valore reale.

Autore. Qui vi è un equivoco, e mi affretto a dissiparlo, schiarendo meglio un punto importantis-

simo della dottrina di Kant e le mie idee intorno a questa.

Voi mi rammentate ciò, che io scrissi intorno ai giudizi analitici e sintetici. Ma voi ricorderete pure, come io, in quello stesso capitolo, abbia promesso di tornare sull'argomento, per mostrare quale fosse, a parer mio, in fondo al pensiero di Kant, il vero senso e valore della distinzione da lui fatta tra i giudizi analitici e sintetici.

Kantiano. Appunto me ne sovviene!

Autore. Ebbene! ora vi spiegherò come intenda io la cosa.

Il Dogmatismo cartesiano dava un valore objettivo a certe idee benchè derivassero non dalle impressioni degli oggetti, ma dal pensiero, dal soggetto stesso pensante; e lo faceva senza giustificare le sue affermazioni e non considerandovi alcuna difficoltà. Locke e Hume negarono addirittura l'esistenza di tali idee. Ma Kant vide bene che, senza di queste, non è possibile cognizione, non è possibile scienza.

Ora come possono tali idee aver valore objettivo? — I dogmatici traevano da esse tanti giudizi evidenti per sè, e che non abbisognano quindi di alcuna dimostrazione, ed in ciò avevano ed hanno pienamente ragione. — Quelle idee infatti esprimono generalmente tanti rapporti semplici e irreducibili, ed è naturale, che assumendosi una qualsiasi di quelle idee come soggetto in un giudizio, il rapporto semplice, che in tale giudizio si afferma di quel soggetto, formi con questo una perfetta equazione, una perfetta e immediata identità, dalla quale deriva naturalmente anche l'immediata evidenza del giudizio.

Ora questi sono i veri giudizi analitici di Kant,

giudizi nei quali non solo si afferma ciò che è già contenuto nel concetto del soggetto, ma giudizi i quali avendo per soggetto un' idea semplice e universale, una categoria insomma, affermano un rapporto semplice, nel quale sta tutta la natura del soggetto. — Così se io dico, che *ogni causa ha il suo effetto* io affermo un rapporto, senza del quale non vi sarebbe neppure il concetto di causa, anzi un rapporto, in cui *si esaurisce* tuttociò che nell'idea semplice di causa è contenuto.

Tali giudizi sono sempre, per ogni uomo e assolutamente, analitici, perchè l'idea, essendo semplice, non si può pensare che in quel dato modo e con quel dato contenuto, espresso appunto ed esaurito dal giudizio corrispondente.

Ma questi giudizi, se sono evidenti per sè, hanno poi un valore reale? Qui sta il punto! Non basta dire, che ogni causa abbia il suo effetto; convien riconoscere ancora, che vi sono *effetti* nel mondo; perchè senza di ciò quel principio, sebbene non cessi d'esser vero, perde per il reale ogni senso ed ogni valore.

Ora, per dare alle idee fondamentali dello spirito un tal valore reale, ci occorre un giudizio sintetico; noi dobbiamo cioè uscire da quel concetto puro e semplice ed aggiungervi qualche cosa, noi dobbiamo cioè applicare quel concetto agli oggetti del senso rappresentandoci questi in un certo modo, che dal senso stesso non ci vien dato. Così, stando all'esempio nostro, il senso mi dà mutazioni, avvenimenti: l'idea di una causa acquista un uso reale, quando io, applicandola a quelli, me li rappresento come effetti, ed asserisco, che ogni mutazione nel mondo si produce per una causa.

Le categorie del nostro intelletto acquistano dunque un uso ed un valore reale, in forza di un' originaria congiunzione con un sensibile generico, congiunzione, la quale viene espressa appunto in tanti giudizi sintetici, che io pure così chiamerò contrapponendoli a quegli altri giudizi, che sono per tutti e assolutamente analitici.

Kantiano. Ma tali giudizi se saranno sintetici, come vuole Kant, non saranno *a priori*, come questi pur crede.

Autore. Assolutamente *a priori*, come Kant pretendeva, no certamente!; perchè, come abbiam detto, non sono affatto *a priori* neppur le categorie. Ma questo, lungi dal farci rifiutare la teoria gnoseologica di Kant, ce la fa spiegare meglio di quello, che egli stesso abbia potuto fare col suo schematismo e con quella sua dottrina oscura e confusissima dell'immaginazione produttiva o della sintesi figurativa. — Le categorie sorgono nel nostro spirito eccitate dal sensibile, e, in parte almeno, da esso determinate. — Naturale quindi, che *ab origine* formino lega ed insieme si connettano. Spetta alla psicologia il mostrare lo sviluppo graduale delle categorie e dei principii puri sotto l'azione e gli stimoli delle percezioni sensibili.

Kantiano. Ma se la Psicologia ci espone l'origine e la storia di queste categorie e di questi principii, argomento non considerato o non bene considerato, ve lo concedo, da Kant, la Psicologia non ci prova però il valore di quei principii per la scienza del mondo fenomenico, e questo io vi chiedevo sin dal principio; giacchè se i giudizi analitici sono evidenti per sè, ma sterili, e i sintetici sono di un uso reale, ma non dimostrabili, qual fondamento avrà la scienza umana?

Autore. Dimostrabili non sono certamente quei principii, poichè sopra di essi si fonda lo stesso pensiero umano; nè per verità, come già dicemmo, essi sono evidenti per sè stessi. Kant vide benissimo la difficoltà, e voi sapete come egli l'abbia risoluta; l'ha risoluta col suo metodo particolare, cercando cioè di provare, che senza quei principii non sarebbe possibile la scienza: nello stesso modo egli proverà il valore dei principii morali, mostrando come non sia possibile senza di essi la virtù.

L'esperienza (la scienza sperimentale) *dev'esser possibile, la virtù dev'esser possibile:* ecco i due principii supremi della filosofia di Kant.

Nè io mi discosterei molto da un tal metodo nel provare il valore dei principii supremi dell'intelletto, poichè anch'io son disposto a riguardarli come credenze primitive, indimostrabili benchè non evidenti, ma indubitabili e indiscutibili; perchè senza di essi non sarebbe possibile uno sviluppo del pensiero, non sarebbe possibile nè discussione nè scienza.

Ma tra questi principii indiscutibili io vorrei posto anche quello di identità, nel suo senso materiale disconosciuto da Kant, il principio cioè, *che esiste il reale assoluto, e che noi possiamo in qualche modo rappresentarcelo.*

Kantiano. Rifletterò su queste vostre importanti considerazioni. Ora mi tarda di seguirvi nella vostra esposizione della *Dialittica.*

CAPO VIII.

La Dialettica trascendentale.

§ 1. — Della Dialettica trascendentale in genere.

Se noi (seguendo lo stesso paragone di Kant) abbandoneremo l'isola dell'esperienza nella quale sola ci è dato di giungere all'acquisto della verità, ci troveremo imbarcati sopra un mare burrascoso, illusi dalla vana speranza di scoprire nuove terre. Una tale illusione (*Schein*) non è quella accidentale dei sensi, o quella prodotta da un raziocinio sofistico, ma è un' illusione naturale, fondata sulla natura stessa della ragione umana, e alla quale noi non possiamo sfuggire, se non siam messi in avvertenza da una critica della ragione stessa. Ora la Dialettica di Kant si propone appunto questi due fini: 1° provare che la ragione umana si illude di poter *conoscere* oggetti fuori dell'esperienza; 2° che quest'illusione è nell'uomo naturale.

Ma che cosa è la ragione (*Vernunft*)? — Kant, non contento di avere stabilito un dualismo così reciso fra senso e intelletto, ne pone un altro uguale, ma assai meno giustificato, specialmente sotto l'aspetto psicologico, fra intelletto e ragione.

Come s'è veduto, è ufficio essenziale dell'intelletto il giudicare. Ma si giudica riducendo ad unità, se-

condo una regola, il molteplice della parvenza; l'intelletto insomma applica le categorie al sensibile, e, fatto un giudizio ne può derivare immediatamente un altro con quei raziocinii, che i logici chiamano *immediati*. La ragione invece è la facoltà, colla quale noi deriviamo un giudizio da più altri, e quindi mediatamente. La ragione è dunque la facoltà del raziocinio mediato. Ora vediamo quello, che nel raziocinio mediato si fa.

Nel raziocinio mediato (*Vernunftschluss*, come lo dice Kant) noi deriviamo un giudizio da un altro, preso come principio, col riconoscere attuata in un oggetto la condizione da questo principio richiesta. Il raziocinio è dunque un giudizio di cui è data la condizione, un giudizio sottoposto ad un principio generale.

Ma di questi principii, coi quali la ragione cerca di fondare un giudizio ve n' ha due specie, cioè i principii puramente intellettivi e i razionali. I raziocini, che la ragione compie fondandosi sui principii intellettivi, non trascendono il sensibile, ma rimangono entro i limiti dell'esperienza. — In essi la ragione fa verso l'intelletto un esercizio puramente logico o formale, perchè essa usa di principii non suoi per connettere insieme le cognizioni e derivare le une dalle altre.

In tale *uso logico* la ragione tende a ridurre la grande molteplicità delle cognizioni intellettive al minimo numero di principii, cioè di cognizioni universali, e ottenere così in quella la maggiore unità possibile (K. p. 247).

Ma i principii intellettivi non sono, secondo Kant, veri principii, perchè essi non sono tratti da concetti,

e presuppongono sempre l'applicazione delle categorie a intuizioni pure (per es. negli schemi) o ad intuizioni sperimentali. — Principii assolutamente, secondo Kant, sono *le cognizioni sintetiche tratte da concetti*, ed essi sono propri della sola ragione, la quale perciò viene anche detta da Kant senz'altro *la facoltà dei principii*.

Quali sono questi principii? La ragione vi è condotta dal suo stesso logico esercizio. Noi infatti osserviamo in questo due cose:

1.° La ragione, anche nel suo esercizio puramente logico, non si riferisce mai direttamente ad intuizioni ma a concetti ed a giudizi, cercando di ridurre questi ad unità col sottoporli alle loro condizioni o regole universali.

2.° La ragione nel compiere questo suo ufficio mira all'incondizionato, all'assoluto; perciò trovata la condizione di un giudizio, non può arrestarsi, se codesta condizione non è incondizionata ed assoluta. Che se alla volta sua essa medesima è un condizionale, come avviene di tutti i giudizi intellettivi e di tutti gli oggetti sperimentali, allora la ragione deve per la natura sua procedere oltre, e cercare di questo condizionale la condizione superiore, e così via via, finchè possa giungere ad una condizione incondizionata, o formare una totalità di condizionali la quale per sè sia incondizionata.

Kant chiama *prosillogismo* questo processo ascensivo, con cui la ragione cerca grado per grado tutte le condizioni di un dato condizionale.

Ma v'è un processo opposto, *discensivo;* poichè divenendo ogni condizionale, quando è posto, condizione alla sua volta di un altro condizionale, e que-

sto di un altro, e così via, la ragione può ricercare questa successiva e graduale derivazione ossia determinazione dei condizionali per mezzo di una serie di raziocinii, alla quale Kant dà il nome di *episillogismo*.

Però, osserva Kant, sarà facile vedere come la ragione non venga spinta così necessariamente a compiere l'episillogismo come il prosillogismo; perchè un condizionale si conosce e si spiega indipendentemente dai condizionali successivi, che da esso dipendono, essendo esso dato senza di questi; ma un condizionale non è dato e non si spiega senza le condizioni sue, per le quali soltanto può esistere ed esistere in quel dato modo.

La ragione è dunque spinta dalla natura sua a cercare l'assoluto, che dia la condizione compiuta delle cognizioni intellettive; e siccome queste sono sempre condizionate, perchè riguardano oggetti sensibili non esistenti in sè assolutamente, così la ragione vien condotta a cercare oggetti trascendenti, i quali possano essere condizioni assolute dell'Immanente, del Sensibile. — Questi Assoluti, questi tra scendenti, costituiscono propriamente i principii della ragion pura, i quali hanno per fondamento comune questo giudizio sintetico: *Quando è dato il condizionale è data anche tutta la serie delle condizioni le une alle altre subordinate; serie, che per sè è incondizionata.*

Ma siccome il concetto di condizionale richiede soltanto, che questo abbia la sua condizione, non già che sia dato senz'altro l'assoluto, così noi dobbiamo riconoscere quel principio fondamentale della ragion pura come sintetico e non come analitico. — Quindi noi non lo possiamo giustificare con meri concetti, ma dobbiamo legittimare in qualche altro modo tanto

esso quanto gli altri principii razionali *a priori*, che se ne possono derivare.

Nè il modo può essere quello stesso usato per i principii intellettivi; poichè i principii della ragion pura sono trascendenti, nè si possono riguardare come fondamento necessario dell'esperienza. Non ci rimane quindi che ad esaminare quel principio fondamentale della ragion pura, per vedere se esso abbia un vero valore objettivo, oppure sia solamente *una legge soggettiva del modo di governarci coi materiali dell'intelletto* (*ein subjectives Gesetz der Haushaltung mit dem Vorrathe unseres Verstandes*); legge la quale per natura sua ci spinge ad uno sviluppo sempre più grande delle nostre cognizioni intellettive.

Per isciogliere la questione Kant distingue la trattazione in due parti, la prima riguardante i *Concetti trascendenti della ragion pura*, la seconda i *raziocini dialettici*.

§ 2. — Dei concetti della ragion pura ossia delle idee trascendentali.

I concetti razionali sono quelli che ci rappresentano un assoluto, un oggetto, che non ha alcuna condizione, ma che alla sua volta è condizione di tutti gli oggetti da esso riguardati. Noi abbiam veduto, come a tali concetti la mente umana sia condotta da una serie prosillogistica; perciò Kant dice che essi non sono soltanto *riflessi*, ma derivati col raziocinio, argomentati (*geschlossene*). — Se si riconoscerà poi che essi abbiano valore objettivo, si potranno chiamare *conceptus ratiocinati* (*richtig geschlossene Begriffe*), altrimenti *conceptus ratiocinantes* (*vernünftelnde Be-

griffe). Ma, lasciando per ora indecisa la questione, Kant chiama tali concetti della ragione pura *Idee trascendentali*, poichè essi corrispondono appunto, secondo il pensiero di Kant, alle idee di Platone, delle quali il nostro autore dà qui alcuni cenni critici.

In questi cenni Kant non pretende di addentrarsi in questioni storiche, ma riguardando la dottrina platonica in relazione colla propria, esprime alcuni giudizi, i quali sono assai importanti a farci conoscere i suoi stessi intendimenti.

Platone, dice Kant, si servì della parola *idea* per designare tuttociò, che non soltanto non può mai esser dato dal senso, ma che anche trascende ogni concetto intellettivo; Platone insomma riguarda le idee come gli esemplari delle cose; perciò egli le trovò, osserva Kant, specialmente (*vorzüglich*) in ciò, che esprime una regola pratica e morale. — Ora su questo punto Kant si dichiara pienamente concorde con Platone, perchè la moralità, dice quegli, è affatto indipendente dall'esperienza, anzi è la legislatrice di essa, e le idee morali e pratiche sono cause produttrici delle azioni e dei loro oggetti; per il che, se nelle cognizioni speculative i concetti trascendenti sono quelli che producono vana apparenza ed illusione, nella moralità è l'esperienza *la madre dell'illusione* (*die Mutter des Scheins*). Però Kant dichiara di non poter seguir Platone nell'applicar le idee agli oggetti sperimentali e nell'estenderle perfino alla matematica; ma trova *degno di stima e di imitazione* il lavoro, col quale Platone cerca di formarsi una rappresentazione del mondo secondo le *Idee*, salendo da una considerazione dell'ordine puramente meccanico e fisico del mondo alla ricerca della connessione universale delle

cose secondo i fini; giacchè, osserva Kant, vi sono chiari segni negli esseri della natura e in tutto l'ordine loro, che essi sono possibili soltanto secondo Idee cioè secondo Fini (*nur nach Ideen möglich seyen*).

Si scorge dai giudizi qui esposti, che Kant quando scriveva la *Ragion pura* già si era formato ne' suoi tratti più essenziali, non solamente la dottrina della *Ragion pratica*, ma anche quella della *Critica del giudizio*. Quanto alla prima già se ne videro addietro importanti cenni, e se ne vedranno ancor più in séguito. Ma nell'ultima osservazione, che riguarda le idee platoniche, da noi sopra riferita, trovasi chiaramente indicata la sua dottrina fondamentale della *Critica del giudizio;* giacchè con quell'approvazione data a Platone, Kant non vuol già ammettere i concetti finali nella spiegazione dei fenomeni naturali, principio contrarissimo, se altro ve n'ha, alla sua dottrina e al suo pensiero, ma bensì riconoscere, che noi non possiamo spiegarci il mondo sotto l'aspetto morale ed estetico senza ammettere Idee e Fini. Ed infatti egli, schiarendo pienamente il suo pensiero, soggiunge più avanti, che sebbene quelle Idee non abbiano nessun valore objettivo, tuttavia oltre a spinger la ragione al suo massimo sviluppo, *aprono forse un passaggio dai concetti naturali ai pratici, e possono procurare alle stesse idee morali appoggio (haltung) e connessione colle cognizioni speculative* (K. p. 265).

Se Kant dunque vuol distruggere colla sua Critica le illusioni prodotte dalle idee trascendentali, non intende già toglier a queste ogni valore, volendo egli anzi colle sue distruzioni teoretiche, come egli stesso dice (K. p. 257), *rendere piano e sicuro, per i maestosi edifizi morali, il terreno*, solcato da topaje (*Maulwurf-*

sgänge) prodotte da una ragione, la quale cerca tesori dove non se ne può trovare alcuno.

Ma quali sono queste idee trascendentali? — Kant pretende darne un sistema, derivandole dalle forme del raziocinio, come aveva derivate le categorie dalle forme dei giudizi. La funzione della ragione nei raziocini consiste, dice Kant, nel *determinare un giudizio in tutto il complesso della sua condizionalità*, ossia nel ridurre gradatamente gli oggetti condizionali, i fenomeni, ad un *Tutto assoluto*. Ma siccome i rapporti di condizionalità che un fenomeno può avere sono tre (secondo le tre analogie dell'esperienza), così vi saranno tre specie di raziocinii, e quindi tre assoluti, cioè 1° un assoluto della sintesi categorica (cioè dei rapporti di sostanza e modo) in un soggetto; 2° un assoluto della sintesi ipotetica nei membri di una serie; 3° un assoluto della sintesi disgiuntiva delle parti in un sistema. Il primo si ottiene con un ragionamento categorico, che va prosillogisticamente ad un soggetto che non è più predicato; il secondo con un raziocinio ipotetico, che stabilisce una supposizione, che non presuppone più nulla; il terzo con un raziocinio disgiuntivo, che pretende stabilire tutte le parti di una divisione. Ora rivolgendo questi raziocini a dare un valore oggettivo ai loro assoluti, abbiamo tre oggetti trascendenti, ai quali corrispondono tre pretese scienze razionali. Questi tre oggetti sono: l'unità assoluta del soggetto pensante, l'unità assoluta delle condizioni della serie fenomenica, l'unità assoluta di tutti gli oggetti del pensiero in genere, ossia l'ideale della ragion pura.

I raziocinii sofistici che conducono al primo oggetto si risolvono in *Paralogismi* e costituiscono la *Psico-*

logia razionale, quelli che conducono al secondo formano la *Cosmologia razionale* e si risolvono in *Antinomie* o contraddizioni, quelli che conducono al terzo formano la *Teologia razionale* e si risolvono in una mera *Illusione*.

§ 3. — I Paralogismi della ragione pura.

1. Il vero cómpito della Dialettica trascendentale non viene sciolto nel primo libro, che tratta delle idee trascendentali, ma nel secondo dove si discorre dei raziocinii dialettici. Però anche nel primo la soluzione del problema è chiaramente accennata. — Ed infatti risulta da tutta l'*Analitica*, che noi non possiamo avere cognizioni, concetti reali, se i loro oggetti non si possono in qualche modo intuire. — Le idee trascendentali, trascendendo ogni esperienza, saranno dunque, come concetti noumenici, meramente problematici, concetti cioè dei quali non si possono, in modo assoluto, negare gli oggetti, ma dei quali non ci è dato però di scorgere nemmeno la possibilità.

Ciò malgrado la Dialettica era necessaria: 1° a confermare i ragionamenti positivi dell'Analitica con un processo negativo, nel quale si mostra che l'uomo, volendo abbracciare oggetti che trascendono l'esperienza, cade necessariamente vittima di un' illusione. 2° a mostrare, per quale via, cioè da quali raziocinii, la ragione umana venga naturalmente condotta a quelle idee.

La vera soluzione della Dialettica non può dunque aversi se non coll'esame dei detti raziocinii, e noi cominceremo come Kant dai Paralogismi.

Il concetto o giudizio *io penso*, ossia l'unità di co-

scienza, è il fondamento d'ogni nostra cognizione, d'ogni esperienza; perciò esso medesimo non può esser oggetto nè dell'una nè dell'altra. L'Io, riguardato come ciò che costituisce l'unità di coscienza di tutte le nostre rappresentazioni intellettuali, non è un concetto trascendente, perchè usato in servizio della esperienza e solamente in questa. Ma la Psicologia pretende di dare a tale unità (l'Io) meramente formale e soggettiva un valore objettivo e reale; vediamo se e come ci riesca.

L'Io essendo un concetto fondamentale per l'esperienza non può derivare da questa; noi dobbiamo dunque conoscerlo *a priori*, e i suoi predicati debbono tutti esser puri, ed esser quindi tratti dalle categorie. Qui Kant colla sua solita sottigliezza vuol provare che alle sue quattro classi delle categorie corrispondono per l'appunto i predicati, che la Psicologia razionale dà all'Io; cioè l'essere *sostanza*, l'esser *semplice*, l'essere *identico a sè*, l'essere in *relazione cogli oggetti possibili dello spazio*. Da questi predicati si argomentano le altre proprietà dell'Io, e anzitutto che sia spirituale, incorruttibile, personale; poi che sia in commercio colle altre cose e per ultimo immortale.

Corrispondentemente a questi diversi predicati dell'Io, la ragione pura nella Psicologia razionale compie quattro paralogismi. Nell'esame e nella critica di questi vi sono fra i tre scritti critici notevoli differenze, per lo più soltanto nella forma e nella disposizione della materia, ma in qualche punto anche nel pensiero. In genere la prima edizione è qui più diffusa della seconda, sia perchè in questa certe spinose considerazioni vengono evitate, sia perchè alcuni punti

toccati qui dalla prima edizione vennero nella seconda collocati altrove, come già si ebbe ad osservare discorrendosi dell'Idealismo kantiano.

Vediamo ora questi diversi Paralogismi.

2. Nel primo (K. p. 280 e segg.) la Psicologia razionale pretende, secondo Kant, di provare che l'Io è sostanza, argomentando in questo modo:

Sostanza è il soggetto assoluto di tutti i nostri giudizi;

L'Io è il soggetto assoluto di tutti i miei possibili giudizi;

Dunque io sono, come essere pensante, sostanza.

Kant combatte questo primo paralogismo con parole diverse nei tre scritti critici; ma la dottrina è la medesima in tutte e tre, benchè nei *Prolegomeni* si trovi ancor meglio sviluppata, che non nelle due *Critiche*.

In tutti e tre gli scritti mentovati Kant afferma, che l'Io non può esser un concetto determinato, perchè noi non ne abbiamo alcuna intuizione. Noi, dice Kant nei *Prolegomeni*, pensiamo sempre per mezzo di concetti e quindi di predicati; un predicato diventa soggetto e quindi sostanza rispetto ad un altro, quando il primo permane o può permanere mutandosi il secondo; per tal rispetto noi possiam dire, che l'Io sia sostanza, perchè è il soggetto, al quale attribuiamo tutti i nostri pensieri, come suoi accidenti. E siccome alla sua volta l'Io non può esser predicato di nessun oggetto, così ci sembra di poterlo riguardare come un soggetto assoluto, come un'assoluta sostanza.

Però Kant non nega soltanto che l'Io sia un essere sostanziale in sè esistente, ma anche che sia una

sostanza fenomenica, una sostanza cioè nel senso critico. Se non che il concetto di sostanza è per sua natura così trascendente, e riguarda così naturalmente l'esistenza assoluta, che lo stesso Kant nella sua trattazione non distingue sempre chiaramente e recisamente l'una e l'altra cosa, sicchè talora egli usa promiscuamente lo stesso ragionamento sia per negare che l'Io sia una sostanza fenomenica, sia per negare che esso sia una sostanza assoluta.

L'Io non può riguardarsi come sostanza fenomenica, perchè, scrive Kant negli scritti mentovati, l'Io per esser tale dovrebbe potersi intuire come oggetto permanente, nel quale i pensieri varii si avvicendassero (1ª ediz. p. 282) (1). Ma io non ho nessuna intuizione di quest'Io permanente, e non posso quindi considerarlo come una sostanza, che perduri, non nasca nè muoja, ecc.

Insomma, si conclude molto chiaramente nella seconda edizione della *Critica* (p. 790), questo paralogismo è un sofisma *figuræ dictionis*, giacchè dopo di aver asserito, che sono sostanze tutti quegli *oggetti*, che non possono venir pensati che come soggetti, si argomenta che l'Io è sostanza, perchè anch'esso non può esser pensato che come soggetto; non badandosi se quest'Io sia dato in un'intuizione, e quindi sia, in genere, un oggetto. Ma perchè l'Io sia tale dovrebbe, come Kant dice esplicitamente nell'*Analitica* (2ª ediz. p. 750 e seg.), intuire se stesso come il *Determinante*

(1) Alcune considerazioni riguardanti la critica di questo primo paralogismo sono nella seconda edizione sviluppate più addietro, cioè nei §§ 24 e 25 della *Deduzione dei concetti intellettivi*. Così nel § 25 prevenendo chiaramente i risultati di questa critica scrive: *Io esisto come un' intelligenza, che è conscia semplicemente* (lediglich) *della sua facoltà connettiva* (ihres Verbindungs vermögens).

(*das Bestimmende*) prima della stessa attività intellettiva; mentre noi non ci apprendiamo se non per le affezioni del senso interno, e ciascuno di se non intuisce altro se non ciò che si produce nella forma *determinabile* (*bestimmbar*) e quindi derivata del tempo.

Ma che cosa è dunque quest'Io? Kant dice, che per un certo rispetto noi lo possiam dire sostanza, benchè non sia sostanza nè fenomenica nè assoluta. Ed ecco una terza e affatto nuova applicazione dell'idea di sostanza, fatta ad un qualche cosa, che non è intuizione, anzi che non è neppur concetto.

In una nota dei *Prolegomeni* al § 46 Kant dice, *non esser l'Io* che *il sentimento di un' esistenza, senza il minimo concetto, e che la rappresentazione di ciò a cui tutti i nostri pensieri si riferiscono* (*relatione accidentis*). L'Io insomma essendo il soggetto del pensiero, il soggetto comune delle categorie e di tutta l'attività intellettiva, non può esser oggetto di essa, come essendo il fondamento della forma pura del tempo, non può determinare la sua esistenza in esso (K. p. 319).

Così l'Io, il quale secondo l'Analitica era il fondamento delle categorie e di ogni objettività, era esso medesimo privo d'ogni realtà tanto fenomenica quanto assoluta. Il che, come già venne da noi osservato, doveva logicamente condurre o ad un completo scetticismo o all'idealismo egoistico di Fichte.

3. Il secondo paralogismo della Psicologia razionale pretende provare la semplicità dell'anima nel seguente modo:

Ogni essere, il cui operare non possa riguardarsi come il risultato di più forze che insieme concorrano, è semplice.

Ma l'anima umana è appunto un tale essere, perchè non sarebbe possibile il suo pensiero senza l'unione di più rappresentazioni nell'unità assoluta dell'Io.

Dunque, ecc.

Nella Critica che Kant fa di questo paralogismo, si scorge una grandissima influenza del Locke e una notevole analogia colla dottrina di questo. Essa è poi identica nelle due edizioni, benchè nella seconda sia più breve.

Il fondo del ragionamento di Kant sta in questo, che l'unità di pensiero non richiede necessariamente un' unità assoluta di sostanza, ma può appartenere ad un' unità collettiva di più sostanze.

Noi, dice Kant, unifichiamo necessariamente tutte le nostre rappresentazioni nell'*Io penso;* ma questa è un' unificazione meramente logica, di guisa che l'Io consiste in una funzione, in un'operazione, da cui non si può in alcun modo arguire l'esistenza reale di un oggetto uno, trascendente ogni nostra esperienza; della quale l'Io è bensì il soggetto, ma appunto per ciò non è e non può esser mai uno degli oggetti (K. p. 286). Insomma, dice brevemente Kant nella 2ª edizione, l'Io non è una rappresentazione distinta; esso non ci dà un oggetto a sè, è elemento fondamentale di tutte le altre nostre rappresentazioni, è parte di esse e non ha valore oggettivo da sè, perchè da sè solo non esiste neppure come intuizione (K. p. 789 e seg.).

4. Il terzo paralogismo consiste nell' argomentare la personalità dalla coscienza della propria numerica identità, ossia dalla coscienza che si ha di esser in ogni tempo il medesimo.

La Critica che fa Kant di questo ragionamento, nella prima edizione, è molto notevole. — È naturale,

egli dice, che io mi trovi il medesimo in tutti i tempi, e in tutti i fatti, perchè questi sono determinazioni del *mio tempo*, il quale è la forma in cui li apprendo. Che io mi trovi in tutto il mio tempo come un' unità individuale è un giudizio analitico: il *me* giunge fin dove giunge il *mio tempo* (K. p. 291). — Ma da tale identità tra il mio tempo e la mia coscienza non si può in alcun modo argomentare l'identità di sostanza nel me. Così Kant si accorda analogamente con Locke nel sostenere, che se in un uomo l'Io sostanziale si cambiasse, egli non potrebbe neppur accorgersene; poichè rimanendo identica la sua coscienza, egli resterebbe lo stesso Io.

Ma il Locke ammette che questa coscienza ha un' esistenza e un valore reale; méntre Kant la vuol ridurre a un mero rapporto formale di tempo, senzachè però egli giunga a provarcelo. E per vero, la coscienza che noi abbiamo del nostro Io, come d'un qualche cosa che rimane ecc., è tutt'altra cosa di questo semplice legame di tempo: io connetto in un medesimo tempo i fatti di un secolo, non per questo do al secolo la personalità. Questa coscienza personale, che Kant esaminerà poi così bene e porrà tanto in alto nella Ragion pratica, è qui toccata molto leggermente. E infatti nella seconda edizione tale critica è cambiata; dell'identità del tempo proprio colla propria coscienza non si parla più, ma si combatte la personalità dell'Io coll'argomento, al quale Kant suole ricorrere nella 2ª edizione, che cioè l'Io è certo identico, cioè costante a sè stesso nel pensiero, ed in tal modo fondamento di tutte le operazioni intellettuali, ma che da tale identità meramente formale (logica) non si può concludere l'identità nell'oggetto,

cioè nell'Io considerato come un essere reale, perchè a ciò occorrerebbe un' intuizione (K. p. 789).

Dal che si vede, come anche qui Kant combatta la Psicologia razionale provando più dell' assurto, perchè viene a concludere che è impossibile dimostrare, non solo l'esistenza assoluta dell'Io co' suoi predicati metafisici, ma anche la sua esistenza fenomenica.

Però Kant, lungi dallo scorgere in questa distruzione completa dell'Io nell'ordine teoretico un danno per i principii morali, vi trova aperta una via facile ed opportuna per raffermare sempre più il dualismo tra il regno dei Fenomeni e il regno dei Noumeni, e per mantenere questo pienamente libero al suo dogmatismo pratico.

5. Quarto paralogismo. — La critica che Kant fa di questo è uno dei punti più importanti e più discussi della sua dottrina, e uno di quelli nei quali si scorge una maggiore differenza fra i tre scritti critici, e specialmente fra la prima e la seconda edizione della *Critica*. Io esporrò distintamente le diverse versioni di Kant, richiamando in breve ciò, che già ne abbiam dovuto dire nel § 2 del capo sesto.

La prima edizione è su questo punto molto più diffusa, perchè la seconda, come dissi già in quel capo, tratta a lungo la stessa materia nella *Confutazione dell'Idealismo*, messa come appendice al secondo capitolo dell' *Analitica dei principii*. Perciò nella esposizione mia io congiungerò la detta confutazione colla critica, che Kant fa nella seconda edizione del quarto paralogismo.

Il quarto paralogismo viene nella prima edizione esposto così:

Ciò la cui esistenza non si conclude' se non come causa di date percezioni ha un' esistenza dubbia.

Ora tutte le esterne parvenze sono tali.

Dunque le esterne parvenze hanno un' esistenza dubbia.

Ora s'è veduto nel detto § 2 del capo sesto, come Kant riponesse l'*idealismo* appunto nella dottrina espressa in codesto quarto paralogismo. A questo idealismo egli contrappone qui il *dualismo*, il sistema cioè, il quale crede che noi possiamo aver la certezza dell'esistenza delle cose esteriori.

Già si sono esposte le varie specie di idealismi distinte da Kant e già s' è determinato il carattere metafisico del suo sistema. Ciò, che invece qui ci preme più che ogni altra cosa di mostrare, è il senso e il modo coi quali egli afferma come certa l'esistenza degli oggetti esterni.

L'idea fondamentale di Kant è la seguente: Le parvenze tutte, siano esterne siano interne, esistono in noi, perchè sono nostre rappresentazioni, in ciò solo differendo le une dalle altre, che quelle ci appajono nella forma dello spazio, queste nella forma del tempo: interno equivale dunque per Kant *apparirci nel tempo*, esterno *apparirci nello spazio.* Ma lo spazio e il tempo esistono soltanto in noi come forme soggettive. Ora come non esiste alcun reale per noi se non nello spazio e nel tempo, e tuttociò che noi apprendiamo nello spazio e nel tempo è reale, così si conclude da Kant, che tutto il reale (l'objettivo fenomenico) esiste in noi e soltanto in noi; quindi noi non abbiam bisogno di un ragionamento per provare la realtà sia degli oggetti interni sia degli esterni, poichè essendo e gli uni e gli altri nostre rappre-

sentazioni, *la loro immediata apprensione* (*coscienza*) *è una prova sufficiente della loro realtà* (K. p. 297). — *Nello spazio*, dice Kant in un' importante noticina (K. p. 300), *non esiste se non ciò, che noi in esso ci rappresentiamo*; e ciò che in esso (e anche nel tempo) ci rappresentiamo è reale nella rappresentazione stessa (*eine Sache existirt nur in der Vorstellung von ihr*). Dunque secondo Kant essere reale è essere in noi: essere rappresentato è esser reale. *Esse est percipi*; ecco la dottrina idealistica in tutto il suo rigore; ecco un idealismo ben più assoluto di quello di Berckeley e di Fichte, poichè tutta la realtà, sì interna come esterna, si risolve in un mero *essere rappresentato* (ogni rappresentazione è per ciò stesso un reale, ogni reale non è che rappresentazione e non è reale se non nella rappresentazione). Però, soggiunge Kant, non si vogliono con ciò negare le illusioni riguardanti la realtà sensibile; ma esse sono prodotte dall'immaginazione o da un falso giudizio e non dalle immediate apprensioni dei sensi. Per isfuggire a tale illusione basta attenersi alla massima: *è reale ciò che si connette con un' apprensione, secondo leggi sperimentali*.

6. Stabilita così la realtà empirica della materia degli oggetti esterni, Kant nella prima edizione passa ad esaminare le *tre questioni dialettiche, le quali formano il vero scopo della Psicologia razionale*, e sono 1ª quella intorno alla possibilità di un commercio tra l'anima e il corpo; 2ª quella intorno al principio di questo commercio; 3ª quella intorno alla fine del medesimo (K. p. 306 e seg.).

Col realismo dogmatico, osserva Kant, la prima di tali quistioni è insolubile. Se voi con un' ipostasi

fate dei fenomeni esterni, i quali non sono che nostre rappresentazioni, tanti oggetti esistenti in sè e per sè fuori di noi *nella stessa maniera, con cui sono in noi*, allora voi attribuite alle cause esterne operanti su di noi e fuori di noi assolutamente esistenti, caratteri affatto diversi da quelli che hanno gli effetti (percezioni), prodotti da quelle medesime cause in noi; perchè mentre queste non sarebbero in sè che movimenti, gli effetti loro in noi sarebbero soltanto pensieri. Ora come potrebbe esserci tra gli uni e gli altri un rapporto di causalità? Se invece voi, dice Kant, ammettete, che movimenti e pensieri siano ugualmente nostre rappresentazioni, allora ogni difficoltà svanisce: i fenomeni esterni e gli interni costituiscono due serie omogenee, perchè ugualmente in noi, cioè insomma ugualmente interne: non è il moto della materia, dice Kant, il quale produca in noi le rappresentazioni, ma moto e materia stessa non sono che rappresentazioni nostre, e si dicono fenomeni esterni, *unicamente perchè hanno questo di illusorio* (dieses Täuschende in sich hahen) *che ci rappresentano oggetti in uno spazio* (K. p. 307). Del resto a noi è ugualmente ignoto il fondamento assoluto dei fenomeni esterni e quello degli interni; quindi non possiamo affermarne nulla, anzi *neppur asseverare, che il vero (trascendentale) oggetto dei nostri sensi esterni sia o non sia la causa delle nostre rappresentazioni della materia.* (K p. 311).

Così Kant, serbandosi rigorosamente critico, si pone al disopra di tutti i diversi sistemi riguardanti i rapporti dell'anima col corpo: egli è dualista rispetto alle due serie dei fenomeni, perchè egli non crede che siano riducibili l'una all'altra, essendo eterogenee

fra loro le proprietà della materia e quelle dell'anima, e non potendo noi mai percepire nello spazio ciò che è interno, nè avere col senso interno ciò che noi apprendiamo nello spazio. Ma da questo dualismo tra i fenomeni noi non possiamo trarre un dualismo trascendente, riguardante cioè gli oggetti in sè; perchè, dice Kant, *potrebbe benissimo ciò che sta a fondamento dei fenomeni esterni come oggetto trascendentale, esser pure il soggetto dei nostri pensieri* (K. p. 287 e seg.).

E procedendo sempre colla medesima stregua egli rifiuta pure il *Pneumatismo*, ossia lo Spiritualismo, e il Materialismo, perchè anche questi sistemi, al pari del dualismo dogmatico, pigliano i fenomeni come cose in sè, mentre questi si debbono dire e considerare soltanto come parvenze di una *cosa in genere* (eines Dinges überhaupt).

Nè meglio Kant, per la stessa ragione, poteva accogliere le dottrine escogitate dai dualisti per ispiegarci il commercio dell'anima col corpo, cioè quelle dell'*influsso fisico*, dell'*armonia prestabilita* e dell'*assistenza sovrannaturale.*

A tutte queste teorie Kant oppone la sua fredda *objezione critica*, la quale, come egli stesso la definisce (p. 310), consiste in ciò che essa, *senza decider nulla intorno alla natura dell'oggetto di una teoria, abbatte questa, mostrando come le sue affermazioni abbiano a sostegno una cosa vana e puramente immaginaria* (was nichtig und bloss eingebildet ist).

Dalla soluzione della prima questione si può facilmente trarre quella delle altre due, riguardanti la preesistenza e l'immortalità delle anime. — Teoreticamente noi non *conosciamo* se non la nostra vita

presente colle sue forme sensibili dello spazio e del tempo. Che prima di nascere, cioè prima di entrare in questa specie di sensibilità, l'anima nostra abbia potuto pensare, o che dopo morte, cioè dopo cessata in noi codesta nostra sensibilità, l'anima possa continuare ancora nella sua stessa attività pensante, non ci è dato nè di affermare nè di negare; poichè ci manca ogni fondamento teorico (sperimentale) sì per l'uno come per l'altro giudizio.

I *Prolegomeni* espongono, in complesso, benchè in maniera più breve, e senza addentrarsi in certe questioni, la medesima dottrina della prima edizione, restando sempre fermo il principio fondamentale della critica kantiana, che i corpi sono così reali nello spazio, come i fatti interni nel tempo.

Ma la seconda edizione dà alle idee uno sviluppo molto diverso, benchè la dottrina in fondo non muti. Però la differenza principale tra le due edizioni non riguarda già, secondochè pretesero alcuni, l'esistenza assoluta della materia come tale, ma bensì i rapporti tra questa materia, riguardata come fenomeno da una parte, l'Io e i fatti interni riguardati pure come fenomeni dall'altra. La prima edizione contiene espressioni vivissime, da noi riportate, per dichiarare che lo spazio è in noi, e son quindi in noi tutti i fenomeni esterni, che questi non sono meno interni degli altri, ma che ci danno soltanto l'*illusione* di essere in uno spazio, di essere insomma fuori di noi.

Ora gli è un fatto, che espressioni così recise difficilmente si troveranno nella seconda edizione.

Ma si dovrà con ciò sostenere, che Kant abbia mutata bandiera? — Per nulla! — Non dice sem-

pre Kant ripetutamente, che i fenomeni non sono che *nostre rappresentazioni?* — Ora, ciò posto, non ne derivano naturalmente tutte le affermazioni assolute e le frasi così rumorose della prima edizione? — Ma perchè dunque, altri ci chiederà a sua volta, Kant ha soppresse codeste dichiarazioni nella seconda edizione? — Perchè, rispondiamo, egli si era accorto, che quelle dichiarazioni avevano prodotto un equivoco, perchè dopo la pubblicazione della prima edizione si era voluto vedere nella sua dottrina quella medesima di Berckeley. — Ora Kant aveva ragione di protestare contro ciò: Berckeley dà una realtà meramente apparente ai fatti esterni, alla materia come tale, e ritiene invece come assolutamente esistenti l'Io e le sue idee. — Kant, al contrario, dà una pari realtà, una realtà meramente empirica, ai fenomeni dell'Io e a quelli della materia. Egli era così, senza dubbio, molto più scettico e non meno idealista del Berckeley; ma ciò non toglieva la grandissima diversità delle due dottrine, ciò non toglieva che Kant, sebbene desse all'esistenza in genere un senso ed un valore diverso da quello comunemente pensato, pur affermasse che il mondo esterno esiste; e seguisse così la credenza comune degli uomini. Ma Kant, vedendo invece, che il suo sistema veniva interpretato come una negazione del mondo esterno, fu spinto nella nuova edizione ad insistere più vivamente sull'esistenza del mondo esterno, come nell'antica aveva piuttosto fatto la parte del mondo interno, parendogli, e non a torto, che gli uomini già per sè siano più propensi al materialismo che all'idealismo.

Così egli, nella nuova edizione, venne tratto a sviluppare un concetto importantissimo, il quale già si

trova qua e là accennato nella prima edizione e nei *Prolegomeni*, ma diventa invece il pensiero fondamentale della critica, che Kant fa dell'Idealismo nella seconda edizione.

Sviluppiamo questo concetto.

Noi abbiam veduto, parlando delle analogie dell'esperienza, come non sia possibile l'applicazione dell'idea di sostanza ai fenomeni senza rappresentarci qualche cosa di permanente, un Substrato che non muta, non nasce, nè perisce mai. — Quale può essere questo Substrato?

Su ciò nella prima edizione Kant non si spiega molto chiaramente là dove egli espone la prima analogia dell'esperienza; ma qui, dalla *Considerazione generale sui risultati degli esposti paralogismi* (K. p. 304) e da alcuni cenni dei *Prolegomeni*, si può facilmente argomentare, come anche prima della seconda edizione della *Critica* Kant credesse, che questo Substrato, che questo rappresentatore della sostanza (sostanza fenomenica), fosse la materia e non potesse essere che la materia.

Ricercando nella *Considerazione* accennata la ragione per la quale la fisica contiene un maggior numero di cognizioni *a priori* che non la psicologia, Kant la trova in ciò, che i fenomeni del senso esterno, hanno qualche cosa di fermo, di stabile, mentre il tempo, che è la sola forma del senso interno, *non ha nulla di stabile* (*Nichts Bleibendes hat*), e quindi ci fa conoscere la vicenda delle determinazioni, non lo stesso oggetto determinabile. Questo determinabile non ci è dato poi neppur dal concetto dell'Io, perchè questo concetto, non avendo alcuna intuizione, non ha neppur nessun oggetto ed è privo

di ogni contenuto. L'Io insomma non è, come già dicemmo, una sostanza assolutamente reale, e neppure una sostanza fenomenica; ma i fenomeni mutabili, e tali sono pure gl'interni, vogliono necessariamente venir riferiti ad un Substrato immutabile; questo substrato non potendo essere l'Io, l'anima, dovrà necessariamente essere la materia. — Questa conclusione, la quale però non viene tratta nella prima edizione, scende necessariamente dalle premesse indicate; ed è invece esplicitamente dichiarata, sviluppata ed anche un po' esagerata nella 2ª edizione.

La questione del senso interno e dei rapporti dei fenomeni interni cogli esterni viene nella seconda edizione già chiaramente toccata nei citati §§ 24 e 25 dell'*Analitica dei concetti*, nei quali si mostra la dipendenza che nel nostro pensiero hanno le determinazioni del tempo da quelle dello spazio. (K. p. 749).

Ma la questione non viene posta in tutta la sua ampiezza e risoluta se non nella *Confutazione dell'Idealismo* e nell'*Osservazione generale sul sistema dei principii*, inserite nel 2° capitolo dell'*Analitica dei principii*, nonchè in una lunga nota alla Prefazione della 2ª edizione.

Nella *Confutazione*, già più volte citata, Kant, dopo aver parlato dell'Idealismo nel modo che noi già conosciamo (v. retro cap. 6. § 2) vuol provare, che *la sola coscienza* determinata *della nostra esistenza prova l'esistenza degli oggetti nello spazio fuori di noi.*

Ora il ragionamento che si fa qui e negli altri luoghi indicati, non è che uno sviluppo di ciò, che si trova nella *Considerazione generale*, già citata, della prima edizione. Questo ragionamento suona nella detta

Confutazione letteralmente così: « Io ho coscienza
« della mia esistenza come determinata nel tempo.
« Ogni determinazione di tempo presuppone qual-
« che cosa di permanente nell'apprensione. Ma tale
« permanente non può esser qualche cosa in me,
« perchè la mia esistenza nel tempo viene appunto
« originariamente determinata da quello. Dunque l'ap-
« prensione di codesto permanente è solo possibile
« per mezzo di una cosa (*Ding*) fuori di me, *e non*
« *per mezzo della sola rappresentazione di una cosa*
« *fuori di me*. Dunque la determinazione della mia
« esistenza nel tempo è solo possibile per l'esistenza
« di cose reali, che io apprendo fuori di me. Ora la
« coscienza nel tempo è necessariamente congiunta
« colla coscienza della possibilità di quella determi-
« nazione, quindi anche coll'esistenza di cose esterne
« come condizione di questa; cioè la coscienza della
« mia propria esistenza è ad un tempo coscienza im-
« mediata dell'esistenza di altre cose fuori di me. »

È innegabile che un tal ragionamento contiene ambiguità ed equivoci, e che Kant avrebbe dovuto mantenere su qualche punto le dichiarazioni chiare ed esplicite della prima edizione. Tuttavia, quando lo si possa, noi dobbiamo anche qui interpretare le dubbie ed oscure espressioni di Kant secondo il senso generale della dottrina. — Ora io credo appunto che quelle espressioni non siano assolutamente contrarie a questa. Le maggiori difficoltà si hanno là dove Kant dice che all'apprensione del permanente non si richiede la sola rappresentazione di un fuori di me, ma *una cosa fuori di me* (ein Ding ausser mir). Ma ogni difficoltà scompare, quando si pensa che qui si tratta sempre di reale fenomenico e non noume-

nico, e che nel giro dei fenomeni l'esterno è così realmente esterno, come i fenomeni della nostra coscienza sono realmente interni. — Il che non toglie che la forma del senso esterno, quella in grazia della quale soltanto v'è per noi una realtà esterna, cioè lo spazio, sia al pari della forma del senso interno, cioè al pari del tempo, una forma puramente soggettiva dello spirito (v. anche i *Prolegomeni*, § 49). — Tutto il ragionamento kantiano si riduce dunque così a provare, che, richiedendosi in forza della prima analogia dell'esperienza, un permanente per ogni mutabile, e la forma del tempo essendo sempre mutabile, il permanente lo si potrà avere soltanto nello spazio ossia nei fenomeni esterni.

Ma neppur i fenomeni esterni son tutti permanenti; anzi i fenomeni, che direttamente si presentano a noi, tutti si avvicendano; deve dunque esser dato qualche cosa di permanente fuori di noi, e questo qualche cosa, questo *Substratum* generale, è appunto *la materia* (K. p. 775)

Ma, nell'*Osservazione generale al sistema dei principii*, codesta dottrina riceve una nuova applicazione ed un nuovo allargamento, poichè Kant vi assevera che ci occorre un' intuizione esterna, non solo per objettivare la categoria di sostanza, ma anche per *dimostrare l'objettiva realtà* (*die objective Realität darthun*) di tutte le altre. — E Kant cerca provarlo di tutte e tre le categorie di relazione, le quali sono le fondamentali nel sistema intellettivo e anche razionale di Kant. Egli cioè cerca di provare nuovamente, che è necessaria l'intuizione della materia nello spazio per objettivare la categoria di sostanza; poi che è necessaria l'intuizione del moto nello spazio per objettivare l'idea

della mutazione, e quindi la relazione di causalità, giacchè, osserva Kant, il senso interno, non dandoci l'intuizione del permanente, non ci può dare neppure l'intuizione del mutabile; e per ultimo che è necessaria l'intuizione di più cose coesistenti nello spazio per objettivare la categoria della comunanza, ossia della reciproca connessione delle cose.

È facile scorgere, quanto strettamente anche qui la dottrina di Kant si colleghi con quella di Locke intorno all'identità personale. Secondo il Locke sarebbero possibili intorno ai rapporti della coscienza colla sostanzialità psichica tre ipotesi:

1.° Che una medesima coscienza appartenga nel medesimo tempo a più sostanze distinte (materialismo);

2.° Che una medesima coscienza appartenga ad una sola sostanza cioè ad una sostanza semplice (spiritualismo);

3.° Che in un gruppo di più sostanze (materia) o anche in una sostanza semplice (spirito) si succedano più coscienze.

Dunque, secondo Locke, l'identità e la semplicità di sostanza non hanno per loro conseguenza necessaria l'identità e la continuazione della medesima coscienza personale; e d'altra parte sarebbe possibile l'identità persistente della coscienza personale anche in un soggetto materiale.

Così stando le cose, noi nella vita riconosciamo poi, secondo Locke, la medesimezza personale dall'aspetto esterno. Per noi è sempre la medesima persona quella che ha lo stesso corpo, siano poi qualunque le trasformazioni, che questo per età o per malattie può venir subendo.

Ebbene, per Kant, quale può essere la sostanza, il soggetto dei fenomeni interni? Se non lo può esser l'Io, il quale è una mera forma, o meglio il fondamento di tutte le forme, il soggetto dovrà essere il corpo; e Kant lo dice implicitamente, quando afferma che è necessaria la materia per aver la permanenza della sostanza, e che ogni fenomeno deve appartenere ad una sostanza. In fondo dunque Kant è, criticamente, materialista, pur rimanendo idealista, perchè non poteva considerare come soggetto dei fatti interni se non la materia. E questo risulta chiaramente da un pensiero importante, espresso sì nella prima come nella seconda edizione, benchè non in modo identico. Noi potremmo, scrive Kant nella prima edizione (p. 319), dare all'Io la sostanzialità, *e, colla semplicità, l'indistruttibilità, quando si potesse dire, che esso è una parte semplice della materia.* Dunque è nella materia, in ogni modo, che Kant voleva cercare la sostanzialità dell'Io. Ma più esplicito è, naturalmente, nella seconda edizione, poichè, dopo aver dichiarato, che col senso interno non possiamo rappresentarci la permanenza dell'Io, dice che questa è però chiara per sè durante la vita, perchè l'uomo, oltre esser pensante, *è anche un oggetto dei sensi esterni* (K. p. 793).

Ma, dogmaticamente, Kant è sempre nella seconda edizione come nella prima ugualmente lontano dallo spiritualismo e dal materialismo. Se noi, scrive Kant nella seconda edizione (p. 790), pur non avendo intuizione d'un ente semplice sostanziale, potessimo in qualunque modo, ma teoricamente, provare che l'Io è semplice, noi avremmo allora aperte le porte del regno dei Noumeni, e ognuno vi potrebbe entrare e prendersi il possesso che crede.

Quanto al materialismo, egli lo rifiuta nella seconda edizione per ragioni analoghe a quelle esposte nella prima. L'Io, egli dice, sebbene sia una semplice forma, un pensiero, è pur sempre, come tale, uno nella coscienza, anzi il fondamento di ogni unificazione fatta dalla mente umana. Ora nello spazio nulla si trova di semplice ed uno.

Ma questa pari confutazione delle due dottrine nell'ordine noumenico non toglie, come già si disse, che la seconda edizione metta, nell'ordine fenomenico, in maggior rilievo la parte materialistica del sistema.

Ma v'è un altro punto, in cui la seconda edizione si distingue, se non si differenzia, dalla prima: ed è una maggiore preoccupazione e cura nel mostrare, come colla sua dottrina non siano compromessi gli interessi pratici e morali. — Anche nella prima edizione, dopo aver respinto nell'ordine teoretico, oltre il materialismo, anche lo spiritualismo, Kant soggiunge, che con ciò non è tolta a noi la possibilità di convincerci, per altra via, dell'esistenza costante e indipendente del *me*, e che anzi colla sua critica sono vinte tutte le opposizioni dogmatiche, le quali, si potrebbero muovere contro le nostre *aspettazioni* (*Erwartungen*. — K. p. 306).

Ma nella seconda edizione questo pensiero è molto più sviluppato. L'impossibilità di risolvere teoreticamente le questioni della psicologia razionale ci sono un avvertimento, osserva Kant, ad abbandonare codesta vana (*überschwängliche*) speculazione, e a rivolgerci invece all'uso pratico fruttuoso della ragione. Così la distruzione degli argomenti dogmatici reca, secondo Kant, non danno ma vantaggio; perchè gli uomini non credono a codesti argomenti sottili, cui

le scuole *fanno girare come una trottola*, ma fondano i loro principii morali sopra una base migliore, che la Critica vuole appunto render più ferma e più solida. — Fatti sicuri da ogni objezione dogmatica, abbandonata la via metafisica, che non conduce alla meta, noi possiamo colla ragion pratica trascendere i limiti dell'esperienza, penetrare nell'ordine della finalità, e, fondandoci su questa, riconoscere la necessità di una vita futura, riconoscere un Io, che rimane costante e identico a sè nella sua coscienza e nei fatti variabili di questa.

Ma tuttociò, conclude Kant, non reca nessun ajuto alla psicologia razionale. In forza dei principii morali dobbiamo riconoscere in noi una spontaneità libera, quindi un essere assolutamente e in sè esistente; ma noi non possiamo perciò procurarci di quest'essere nè de' predicati, cui la psicologia razionale vorrebbe dargli, alcuna intuizione, quindi neppure nessuna scienza teoretica (K. p. 797-805).

Così la seconda edizione apre, non meno della prima, un abisso profondissimo e invarcabile tra il fenomeno e il noumeno, come tra la ragione teoretica e la ragione pratica. Tuttociò che l'una ha distrutto, anche l'altra lascia a terra. E poichè contro queste distruzioni l'intiera sapienza teoretica dell'uomo non possiede alcun rimedio, quegli deve necessariamente rivolgersi ad altra fonte.

Ma come si possono conciliare nell'uomo due principii o due punti così diversi di credenze e di idee? La questione è molto grave, e noi la riserbiamo ad un esame più maturo in séguito.

Ora dobbiamo esaminare le altre due specie dei raziocini dialettici, cominciando dalle *Antinomie* della cosmologia razionale.

§ 4. — Le antinomie della ragion pura.

1. Come la ragione, cercando il soggetto assoluto dei fenomeni interni e volendo determinarne le proprietà, cade in paralogismi, così, cercando l'unità assoluta delle condizioni objettive, cade nelle antinomie; perchè, mentre nei paralogismi l'illusione sta da una parte sola, cioè nelle tesi dello spiritualismo, invece nelle antinomie la ragione viene spinta da una pari illusione ad ammettere, intorno ad una medesima questione, due soluzioni contradditorie.

Kant chiama *Antitetica trascendentale* quella parte della sua Critica, la quale vuole appunto considerare questa lotta delle cognizioni apparentemente dogmatiche. L'antitetica non consiste dunque in una dottrina che opponga una serie di antitesi a una serie di tesi; essa considera tesi e antitesi senza accogliere nè le une nè le altre, ma ricercando le cause e i risultati della loro lotta.

Però questo contrasto di giudizî contradditori, studiato dall'antitetica, non deve riguardare questioni arbitrarie, ma questioni che la ragione incontra necessariamente nel suo esercizio, e per le quali essa, non artificiosamente, ma in maniera affatto naturale ed inevitabile, si avvolge in quelle proposizioni fra loro cozzanti; sì che l'illusione rimanga, anche quando, in grazia della Critica, essa ha cessato di ingannarci.

Ma quali sono le questioni in cui la ragione inevitabilmente arriva a tali antinomie? Noi abbiam veduto, come la ragione venga dalla natura sua mossa a cercare regressivamente tutte le condizioni di un dato condizionato, e come essa non possa riposarsi se

non nel concetto di un assoluto. Ora la ragione si trova implicata in un' antinomia, quando percorre una serie di condizioni, non coordinate fra loro, come avviene nella sintesi fatta a tenore della categoria di sostanza, ma fra loro subordinate.

Secondo Kant, contengono tali serie di condizioni subordinate:

1.° Le quantità primitive del tempo e dello spazio: infatti il presente è condizionato da un momento precedente e questo da un altro, che pure precede, ecc.; e quanto allo spazio, sebbene le parti siano in esso coordinate, tuttavia anche in esso queste si determinano e si percepiscono col mezzo di una regressione.

2.° La materia, ossia la realtà nello spazio, nella quale la serie dei subordinati è data nelle sue parti stesse, costituenti le sue interne condizioni.

3.° Il rapporto di causa, in forza del quale, dato un effetto, abbiamo una serie regressiva di cause che lo determinano.

4.° Il concetto di contingente, il quale richiede la necessità assoluta.

Come è facile vederlo, la divisione qui fatta da Kant corrisponde, secondo la disposizione simmetrica, che egli costantemente mantiene nel suo sistema, alla quadruplice divisione delle categorie. Le antinomie saranno dunque quattro, nè più nè meno; e la ragione sarà naturalmente condotta ad esse, cercando in relazione coi quattro punti indicati:

1.° La compiutezza assoluta della composizione *del* Tutto fenomenico (*des gegebenen Ganzen aller Erscheinungen*).

2.° La compiutezza assoluta della divisione di *un*

tutto fenomenico (*eines gegebenen Ganzen in der Erscheinung*).

3.° La compiutezza assoluta della derivazione (*Enstehung*) di un fenomeno in genere.

4.° La compiutezza assoluta della dipendenza, che ha l'esistenza del mutabile fenomenico.

La ragione nello sciogliere ciascuna di queste quattro questioni cade nelle antinomie; giacchè per un verso è spinta a cercare l'assoluto nella totalità della serie, riguardando come condizionato ogni membro di essa; per l'altro è spinta a cercare l'assoluto in una parte, in un membro stesso della serie, al quale vengono subordinati tutti gli altri membri, senzachè esso lo sia ad alcuno. Nel primo caso la serie è infinita (regressivamente), e tuttavia è data intieramente; nel secondo caso si ha un principio, un *Primo* della serie, il quale, corrispondentemente alle quattro questioni indicate, sarà:

1.° *a*) un principio del mondo (rispetto al tempo); *b*) un limite del mondo (rispetto allo spazio).

2.° Il semplice.

3.° L'assoluta libertà (l'attività assolutamente autonoma).

4.° L'assoluta necessità di natura.

Ognuno dei giudizi, dei quali si compongono le antinomie, esprime l'Idea di un Assoluto, di un Incondizionato, ossia un' Idea trascendentale. Le idee trascendentali contenute nelle antinomie vengono dette da Kant in senso generale *Concetti cosmologici* (o mondiali: *Weltbegriffe*); ma essi vengono poi da lui suddivisi in *concetti cosmologici* (strettamente intesi) e *concetti naturali* (Naturbegriffe), conformemente alla distinzione che egli vuol stabilire tra *Mondo* e *Natura*.

Mondo sarebbe, in senso proprio, il *Tutto matematico* dei fenomeni, la totalità della loro sintesi, tanto in grande, quanto in piccolo. Sarebbero così concetti cosmologici quelli che stanno a fondamento delle due prime antinomie. Natura invece significa piuttosto, non l'aggregazione dei fenomeni nel tempo e nello spazio, ma la loro unità nell'esistenza, ossia la loro connessione, il *Tutto dinamico*.

Vediamo dunque partitamente queste quattro antinomie.

PRIMA ANTINOMIA.

Tesi. Il mondo ha un cominciamento nel tempo, ed è limitato nello spazio.

Antitesi. Il mondo non ha nè cominciamento nè tempo, nè limiti nello spazio; ma è, sì per il tempo come per lo spazio, infinito.

L'antinomia tanto per la tesi quanto per l'antitesi si distingue, come è facile scorgere, in due parti, l'una riguardante il tempo e l'altra lo spazio.

Kant prova la tesi per il tempo nel seguente modo: Poniamo che il mondo sia infinito nel tempo. — Una quantità o una serie infinita consiste in questo, che essa non può essere compiuta, vale a dire che vi si può sempre aggiungere alcuna cosa. Una serie infinita non sarebbe quindi mai *data*, non potrebbe esistere; dovendosi dunque avere, anche nel tempo, la totalità delle condizioni, esso deve necessariamente avere un cominciamento.

Per lo spazio la tesi è provata in un modo analogo, poichè Kant ci mostra che noi, riconoscendo lo spazio come infinito, non possiamo abbracciare questo

e il mondo in esso contenuto, come un *Tutto*, il quale si può avere soltanto colla sintesi *compiuta* delle sue parti.

Kant nello spiegare questa tesi rifiuta il concetto, *che i Dogmatici*, com' egli stesso dice, *per solito si facevano dell'infinità*, il concetto cioè di una quantità, della quale non si può pensare la maggiore; e a questo vi sostituisce l'altro, da lui chiamato il *vero concetto trascendentale*, quello cioè di una quantità la cui sintesi non può mai venir compiuta. Ma questo concetto è appunto quello, che aveva dato e spiegato con tanto ingegno il Locke nel suo *Saggio*, sebbene Kant non lo citi.

Non meno stringenti di quelle della tesi sono le prove dell'antitesi. Se il tempo, dice questa, ha avuto un principio, dobbiamo necessariamente supporre prima di esso un tempo vuoto; ma, in questo mancando ogni distinzione tra essere e non essere, non possiamo trovare la ragione o la condizione per l'origine e il principio di alcuna cosa.

Nè meglio possiamo dar limiti allo spazio, il quale dovrebbe essere limitato da uno spazio vuoto, esistente cioè fuori del mondo. — Ma questo comprende ogni cosa, quindi ancora questo spazio vuoto, e così si va necessariamente all'infinito.

Insomma, conclude Kant commentando l'antitesi, nella rappresentazione del mondo accessibile a noi, del mondo sensibile, noi non possiamo fare astrazione del tempo e dello spazio; quindi se noi immaginiamo il mondo come limitato, esso *si trova necessariamente nel vuoto infinito* (liegt nothwendig in dem unendlichen Leeren), cioè noi ce lo rappresentiamo necessariamente così. Chi cerca sfuggire a tale conse-

guenza, dice Kant, mette in luogo del nostro mondo sensibile, che è per Kant il mondo reale, *chi sa qual mondo intelligibile*, cioè un mondo non sottoposto alle condizioni dello spazio e del tempo, e quindi per Kant, teoreticamente, uno *0* (zero) o un *X*.

SECONDA ANTINOMIA.

Tesi. Ogni sostanza composta, nel mondo, consta di parti semplici, e non esiste che il semplice, o ciò che di questo si compone.

Antitesi. Nessun composto consta di parti semplici, e non esiste nel mondo alcuna cosa semplice.

La tesi è il principio fondamentale della dottrina leibniziana, e Kant la prova così: Supponiamo che le sostanze composte non constino di parti semplici; siccome la composizione non è per le sostanze che una relazione loro estrinseca, ne verrebbe che tolta questa col pensiero, sarebbe pur tolta ogni sua parte, e quindi non resterebbe più nessuna cosa. Si deve dunque riconoscere che le sostanze esistono indipendentemente dalla loro composizione, e che questa, e il mondo in genere, risulta per ultimo di parti semplici.

Importa nell'antitesi distinguere due parti. Kant prova la prima considerando che, essendo ogni composto sostanziale possibile soltanto nello spazio, quello deve constare di tante parti di quante consta lo spazio da esso medesimo occupato. — Ma lo spazio non consta di parti semplici; ora dato, che il composto risulti di parti semplici, ciascuna di queste deve pure occupare uno spazio; ma per occupare uno spazio essa deve constare di una molteplicità di parti, cioè non

esser semplice. Nessun composto sostanziale consta quindi di parti semplici. — Naturalmente un tal principio non riguarda e non può riguardare che le cose quali appajono a noi, cioè i fenomeni, i quali sono necessariamente soggetti alle condizioni dello spazio, e quindi a tutte le condizioni poste dalla matematica; e chi cavilla con questa, cercando di sottrarre gli oggetti alle sue leggi, è vittima della solita illusione che ci fa prendere i fenomeni per cose in sè.

Ma la seconda parte dell'antitesi non si contenta di ciò, poichè non solo si rifiuta ad ammettere che il composto risulti di parti semplici, ma sostiene che non vi è nessun essere semplice al mondo. Ora, osserva Kant, questa proposizione va soltanto ammessa nel senso, che l'intuizione non ci dà mai sostanze semplici, e che se anche ce le desse come tali, noi non saremmo per questo certi, che esse siano semplici in sè, potendo quelle sostanze esser composte senzachè noi abbiam modo di accorgercene.

TERZA ANTINOMIA.

Tesi. Non vi è nel mondo soltanto una causalità secondo le leggi di natura; per la spiegazione dei fenomeni si deve anche ammettere una causalità libera.

Antitesi. Non vi è libertà nel mondo, ma tutto avviene secondo leggi naturali.

La tesi si fonda sulla stessa legge suprema di natura, secondo la quale *niun fatto può avvenire senza una causa sufficientemente determinata* a priori, senza cioè che precedentemente vi sia una condizione o una serie di condizioni atta compiutamente a produrlo. Ma se noi accettiamo l'antitesi, noi non avremo mai

questa serie nè determinata nè compiuta; poichè, se ogni cosa avvenisse secondo leggi naturali, non vi sarebbero al mondo che fatti determinati da altri, e questi da altri e così via, e noi non potremmo fermarci mai ad un primo principio.

Dobbiamo dunque riconoscere a principio nel mondo un' *assoluta spontaneità*, da cui cominci la serie dei fatti, e per la quale questi abbiano la loro piena condizionalità, pure svolgendosi e succedendosi poi secondo le leggi naturali.

Ma se voi, dice l'antitesi, ammettete una tale libertà, allora voi rompete la legge di causalità, e quindi rendete impossibile la natura. Causalità e natura richiedono che tutti i fenomeni siano collegati fra loro, e che nulla cominci ad essere, nulla avvenga, senza uno stato precedente che lo determini. La tesi invece ponendo una prima azione che non sarebbe alla sua volta determinata, sottrae questa ad ogni legge, e rompendo l'unità dell'esperienza, introduce nella natura un elemento, che quasi la distrugge, (*lässt kaum mehr Natur denken*), potendo le leggi naturali essere ad ogni momento perturbate da codesta potenza eslege della libertà. Secondo l'antitesi dunque ogni fatto ha la sua causa in un altro fatto precedente, e questo in un altro e così all'infinito; per il che la ragione deve spingersi sempre avanti nelle sue ricerche, nè può nè deve fermarsi mai ad alcun punto di riposo (*Ruhepunkt*), ma riguardando le sostanze come date in ogni tempo, deve riguardarle pure come essenti da ogni tempo in reciproca connessione fra loro, senza nessun primo membro.

QUARTA ANTINOMIA.

Tesi. Nel mondo vi è come sua causa un essere assolutamente necessario, il quale anche ne fa parte.

Antitesi. Non esiste nulla di assolutamente necessario nè nel mondo nè fuori di esso come sua causa.

Ogni cambiamento nel mondo, dice la tesi, deve avere una condizione che la preceda nel tempo e lo renda quindi necessario; ma questa condizione può essere alla sua volta un condizionato e richieder pure la sua condizione e così via. Ma ogni condizionato presuppone per la sua esistenza una serie compiuta di condizioni sino all'assolutamente Incondizionato; e questo Incondizionato dovendo, come condizione, precedere il condizionato ed esistere quindi nel tempo, appartiene al mondo sensibile o come parte di esso o come la totalità stessa della serie.

Questo argomento, come si vede, è strettamente cosmologico, parte dall'esistenza dei fenomeni e quindi delle percezioni, e conclude ad un assoluto che esiste nel mondo stesso fenomenico e non può trascenderlo; ed invano altri ha tentato di farlo, basandosi su meri concetti, cioè riguardando le mutazioni e quindi il mondo fenomenico in genere come contingente, e da questo concludendo ad un necessario fuori del mondo stesso. Ma noi abbiam veduto come, secondo Kant, la successione di determinazioni fra loro opposte (il mutarsi) non provi che esse siano in sè contingenti, cioè che potrebbero non essere in quel modo e in quel tempo, in cui sono. Ogni nuovo stato ha soltanto una *contingenza empirica*, come qui

la dice Kant, richiede cioè una causa precedente che lo determini.

Ma con ragioni non minori si prova l'antitesi, che noi possiamo distinguere nei seguenti punti:

1° Non può esserci nella serie dei fenomeni nessun assoluto, perchè questo non avrebbe condizione e contraddirebbe così alla legge fondamentale della natura e dell'esperienza;

2° Non può essere assoluta la totalità della serie stessa, essendo condizionale ogni suo membro;

3° Si supponga, che quest'assoluto si trovi fuori del mondo sensibile e quindi dei Condizionali; dovendo esso pur cominciare la serie di questi e determinarla, deve agire ed agire necessariamente nel tempo, appartenendo così al mondo fenomenico: il che è contro l'ipotesi.

Da ciò le conclusioni dell'Antitesi, le quali sono affatto opposte a quelle della tesi, sebbene tesi ed antitesi si fondino in ultimo sullo stesso principio, cioè sul principio, che ogni mutazione deve avere le sue condizioni in ciò che precede; ma come la tesi considera il passato nella sua totalità, così essa trova in quello tutta la serie delle condizioni e quindi l'incondizionato; l'antitesi invece, considerando ogni singolo membro della serie (ogni reale fenomenico per sè), li riguarda naturalmente tutti come condizionati.

Così termina in Kant l'esposizione delle singole antinomie.

2. L'Antitetica kantiana è uno dei fatti più importanti della storia della filosofia, e una delle dottrine più geniali del nostro autore, il quale, studiandosi di dare sì alle tesi come alle antitesi la loro forma più stringente, vi raccoglie quanto di più rigoroso si era

da altri pensato prima di lui, e vi aggiunge ancora la sua inarrivabile acutezza, per poi, con una gioja mal celata, cantare l'inno di morte alla vecchia Metafisica. È una di quelle rare occasioni, nelle quali Kant, temperando il suo scrivere scolastico ed aridissimo con qualche celia, ti rammenta l'autore dei *Sogni d'un visionario*, e il piacevole conversatore delle brillanti società di Conisberga. Egli ti fa assistere alla lotta dei Metafisici dogmatici e te ne mostra la pretesa scienza distrutta dalle loro stesse armi. In codesto agone, osserva egli, nessuno è mai morto del tutto, e chi prima pareva atterrato per sempre, risorge d'un tratto e mette l'avversario nella condizione in cui si trovava prima egli stesso, e così, con vicenda continua; per essere certi della vittoria, basta esser l'ultimo a parlare, perchè codesti campioni irresistibili ciascuno nell'abbattere le dottrine dell'avversario, sono poi inetti a difendere le proprie. Perciò noi vediamo, che le proposizioni delle antinomie vengono, tranne la tesi dell' ultima, provate indirettamente. L'intendimento della Critica è di ridurre al silenzio queste voci discordi, mostrando che gli uni e gli altri sono vittima d'un' illusione naturale e necessaria della ragione. Questo dice Kant essere il suo *metodo scettico*, da non confondersi però collo Scetticismo, perchè quello, collo studiare le contraddizioni e gli impigli della ragione, non cerca che di conoscerne meglio la natura e di giungere ad un risultato critico e positivo (K. p. 336). Vediamo come Kant ottenga questo scopo.

Se noi, dice Kant, dovessimo stare soltanto al valore logico degli argomenti recati, rimarremmo perpetuamente dubbiosi ed oscillanti intorno alle loro

opposte conclusioni. Noi siamo certi, che l'esperienza non verrà mai a smentirne alcuna; e sebbene esse si distruggano inesorabilmente a vicenda, pure la loro apparente contradditorietà produce continuamente in noi l'illusione, che, essendo falsa l'una, debba esser vera l'altra. Del che non è a meravigliarsi, perchè tutte le idee cosmologiche, le quali stanno a fondamento delle quattro antinomie, dovendo da una parte conformarsi, come sintesi stabilite secondo una regola, coll'intelletto, e, come unità assolute, colla ragione; allorchè sono adeguate a questa sono troppo grandi per l'intelletto, allorchè si adeguano coll'intelletto sono invece troppo piccole per la ragione. Nelle prime tre antinomie son troppo piccole le tesi, troppo grandi le antitesi, nella quarta l'opposto; e così se date un principio, un limite, ecc., al mondo, io debbo supporre ancora al di là altro tempo, altro spazio, e l'idea è troppo piccola; se poi non date alcun principio e alcun limite, non giungete mai a comprendere il vostro oggetto, e così per l'intendimento l'idea è troppo grande, ecc. Nella quarta Antinomia l'antitesi considera ogni cosa come condizionata, perciò l'idea è troppo piccola, mentre la tesi, pretendendo farci riconoscere un assoluto posto a distanza infinita, ci porge un' idea, che l'intendimento non può abbracciare (K. p. 384 e segg.) — Questo fatto ci prova, come il concetto, cui le idee cosmologiche hanno a fondamento, sia vuoto ed immaginario; con che si spiegano intieramente le antinomie. Quando due giudizi sono fra loro contraddittori, e tuttavia si può mostrare che amendue sono ugualmente veri, od ugualmente falsi, allora, dice Kant, è segno che il concetto su cui quei giudizi si fondano è in sè er-

roneo, oppure che un concetto vero vien preso nell'uno e nell'altro giudizio sotto un aspetto differente. In ambi i casi Kant chiama dialettica questa apparente contradditorietà, che si trova appunto nelle Antinomie cosmologiche.

Ma, essendo la logica troppo impotente per sè a darci un possesso sicuro delle tesi o delle antitesi, sorgono opposti *interessi* della nostra ragione, i quali ci spingono a tener per vere le une o le altre. Queste due serie di proposizioni prese ciascuna nel loro complesso formano due sistemi diversi, cioè le tesi un *Dogmatismo* della ragion pura, le antitesi un *Empirismo* che vuol esser tale non solo nella spiegazione dei fenomeni, ma di tutta la realtà in genere (cioè anche della noumenica). Il primo vien pur detto da Kant *Platonismo*, il secondo *Epicureismo*.

Il Platonismo cerca l'assoluto in un qualche cosa, che fa parte della serie dei reali, e a cui tutti questi sono subordinati, senzachè esso lo sia ad alcuno; perciò abbiamo un limite o un principio del mondo, il semplice, un'attività assolutamente autonomica (*Selbstthätigkeit*) ossia la libertà, ed un'assoluta necessità di natura (K. 331).

Ora l'interesse, che la nostra ragione ha per queste idee delle tesi sono, secondo Kant, principalmente i seguenti: 1° un interesse pratico, perchè con esse si conciliano certi principî che sono o si credono fondamento della moralità, come la semplicità dell'Io, la libertà, ecc.; 2° un riposo anche per il pensiero speculativo, essendovi un punto nel quale esso può fermarsi e la condizionalità vien determinata; 3° la popolarità, la quale deriva in parte già dalla prima proprietà che abbiamo indicato: il volgo vuole qualche

cosa di certo e di positivo, che possa servir di fondamento alla sua vita pratica e rispondere alle sue speranze. Ma il volgo viene ancora spinto ad accettare le tesi dalla *comodità* e dalla *vanità* (*Gemächlichkeit* u. *Eitelkeit*, p. 375), perchè esse gli danno una scienza facile della quale egli può giunger subito alla fine; e perchè con essa il volgo crede saperne quasi quanto il più dotto, anzi può sopra tali cose andar sottilizzando infinitamente più di esso, altri essendo, quando si tratta di pure idee, tanto più facondo quanto meno ne sa.

Le antitesi cercano l'assoluto nella totalità della serie dei reali, ammettendo come condizionato ogni membro di essa. Rispetto all'interesse che il nostro spirito ha per l'Empirismo, che da quelle risulta, Kant osserva: 1.° Che la ragione non vi trova soddisfatti i suoi bisogni pratici, poichè anzi co' suoi principî l'Empirismo tende a scuotere i fondamenti della moralità; 2.° Ma in compenso esso è molto favorevole alla speculazione, poichè esso dà l'addio ad ogni idea trascendentale, e non pone alcun limite alle sue ricerche, attenendosi però sempre all'esperienza. Kant dice, che come metodo per lo studio della realtà (empirica), cioè per la formazione della scienza, l'Empirismo è giustissimo; ma quando esso, non contento di negare le tesi nell'uso scientifico, pretende di negarle assolutamente, allora, cadendo nel vizio del suo avversario, si rende dogmatico con danno irreparabile dell'interesse pratico della ragione: in questo caso l'Empirismo merita propriamente il nome di Epicureismo; 3.° L'Empirismo manca di popolarità, perchè esso, impedendo alla ragione, la quale è per sua natura architettonica, di terminare il suo edifizio intellettuale,

ci toglie la soddisfazione di avere una scienza compiuta; e perchè il metodo suo, esigendo che per l'acquisto della scienza molto si osservi e molto si fatichi e non si tragga comodamente ogni conoscenza da un principio assoluto, smorza nel volgo la presunzione di saperne quanto il dotto.

Così, secondochè in uno spirito prevale l'interesse pratico o lo speculativo, egli si appiglia alle tesi o alle antitesi.

Ma l'interesse e il sentimento non debbono decidere della verità delle proposizioni. Se, logicamente considerate, queste possono provarsi vere e false, segno è che poggiano sopra un falso presupposto. E il falso presupposto è appunto questo, che considerate come dogmatiche, tutte quelle proposizioni pigliano i fenomeni come cose in sè e perciò sono tutte false. Quando invece faremo questa dovuta distinzione, allora noi giungeremo a sciogliere le antinomie; e questa sarà la soluzione *critica*, la quale si riduce in ultimo a mostrare che, applicate quelle proposizioni ai fenomeni, sono tutte false le tesi e tutte vere le antitesi; riferite invece alle cose in sè, nelle due prime antinomie, da Kant chiamate *matematiche*, sono false ugualmente tesi e antitesi, nelle altre due, chiamate *dinamiche*, può essere vera tanto la tesi quanto l'antitesi.

Così Kant crede di conciliare pienamente fra loro le opposte necessità della scienza e della pratica. La scienza richiede, che la mente si spinga ad una ricerca continua e interminabile nella serie regressiva delle condizioni; perciò essa deve accettare le antitesi e attenersi ai principî dell'Empirismo, ma col presupposto fondamentale, che tutti gli oggetti da essa

considerati non sono cose in sè ma fenomeni, e che le condizioni stesse, che essa viene e verrà gradatamente scoprendo, sono sempre parvenze cioè oggetti relativi, non assoluti, oggetti quindi che alla loro volta richiedono sempre altre condizioni, senzachè sia data mai la loro assoluta totalità.

Quanto alla pratica essa ha, come meglio vedremo in seguito, la sua piena soddisfazione nelle tesi delle due ultime antinomie, le quali tesi, come dissimo, possono essere vere ambedue, quando vengono riferite alle cose in sè; e con tale condizione è pienamente giustificato il Platonismo, che su di esse si fonda.

L'errore comune delle antinomie non istà dunque nel riferirsi alle cose in sè, poichè, riferite a queste, alcune delle proposizioni in esse comprese sono vere o possono essere vere; ma sta nel riferirsi ai fenomeni come se questi fossero cose in sè. È da ciò che provengono le loro contraddizioni inestricabili e naturali, come è naturale nell'uomo il pigliare le parvenze per cose assolutamente esistenti.

Ed infatti se noi applichiamo le otto proposizioni delle antinomie ai fenomeni e ad un tempo consideriamo questi come cose in sè, allora si possono dimostrare vere tutte, cioè tanto le tesi quanto le antitesi, e la ragione sarebbe in questo modo costretta ad accogliere proposizioni fra loro contradditorie. Se noi invece consideriamo i fenomeni secondo la loro vera natura, cioè come parvenze, non come cose in sè, allora cade ogni illusione, le otto proposizioni delle antinomie non sono, prese assolutamente, nè vere nè false per i fenomeni, cioè non li possono riguardare. Infatti il ragionamento generale con cui si provano

tutte le proposizioni delle antinomie non è che un sofisma *figuræ dictionis*. Si dice: *Quando è dato il condizionato è pur data la serie compiuta delle condizioni, ora ci sono dati dai sensi oggetti come condizionati, dunque*, ecc.

Ma il principio, su cui si fonda questo ragionamento, per quanto sembri evidente ed universale, può aver valore soltanto per oggetti esistenti in sè, e non per fenomeni. — Ed invero, secondo la teoria di Kant, non ci possono esser dati oggetti se non nelle forme dello spazio e del tempo, ossia per mezzo dell'esperienza, giacchè fuori di questa gli oggetti sono nulla per noi, sono come non esistenti. Che se noi crediamo esistere tuttavia molti oggetti, i quali noi non abbiamo appreso e non apprenderemo mai, questi oggetti vengono però sempre collocati *in un'esperienza possibile;* sicchè noi, assolutamente parlando, potremmo in qualche modo incontrarli nel progresso della nostra esperienza, mentre l'assoluto o una serie assoluta di condizioni non ci potrebbe mai venir data in nessuna esperienza. Dunque gli oggetti, che noi possiamo conoscere, gli oggetti sensibili, sono tutti relativi, sono tutti oggetti condizionati. — Perciò quel principio non può esser applicato a questi come avente un valore reale, o, come dice Kant, *costitutivo;* ma può solo avere ed ha per la mente un valore metodico o *regolativo*, inquantochè ci spinge ad allargare sempre più le nostre cognizioni. Infatti se, dato il condizionato, debbono essere date le sue condizioni, e gli oggetti sperimentali, gli oggetti che noi possiamo conoscere, son tutti e sempre condizionati, ne viene per necessaria conseguenza, che la mente umana non può riposarsi mai nel suo sapere, ma per le condizioni proprie de' suoi

oggetti, è costretta, volendo spiegarseli cioè determinarne le condizioni, ad una interminabile e regressiva ricerca di queste. — Quando ci è dato un oggetto sperimentale, cioè condizionato, non ci son dunque date, secondo Kant, le sue condizioni, ma ci è dato, pôrto (*aufgegeben*), un regresso da quel condizionato stesso alle sue condizioni e da queste ad altre e così via. Però queste condizioni non ci sono date nel condizionato stesso, ma solo per mezzo del regresso che le fa, secondo Kant, esistere. Kant intende cioè che noi non possiamo anticipare tali condizioni col solo pensiero, ma che esse si debbono incontrare nella regressione, ossia *sperimentare*, o che almeno se n'ha da argomentare l'esistenza in virtù di leggi empiriche.

In questo modo l'idealismo trascendentale, dice Kant, libera la nostra ragione dalle contraddizioni naturali delle quattro Antinomie, e dissipa l'illusione dialettica, sulla quale esse sono fondate, stabilendo che le proposizioni contradditorie, di cui esse si compongono, non hanno valore reale per il nostro mondo sperimentale.

In quest'ufficio compiuto dalla Critica vede Kant una prova negativa del suo Idealismo trascendentale; perchè, a suo avviso, la ragione non potrebbe senza di questo liberarsi dalle contraddizioni delle quattro Antinomie.

3. Vediamo invece qual valore prendano in ognuna di queste la tesi e l'antitesi, quando vengano interpretate secondo la Critica. Nelle due prime antinomie, ossia nelle antinomie matematiche, tesi e antitesi sono, come già si disse, ugualmente false, quando si riferiscono alle cose in sè, ma le antitesi sono vere,

benchè solo in un certo senso, quando esse si riferiscano ai fenomeni come tali.

Il mondo in sè non può essere nè limitato nè illimitato, non può avere un principio nel tempo o mancarne, perchè il mondo in sè non esiste nello spazio e nel tempo, i quali sono forme meramente soggettive del nostro percepire. E lo stesso si dica della divisibilità, la quale presuppone la forma dello spazio, e non può farsi se non nello spazio.

Ma quanto al mondo fenomenico o parvente, convien intenderci: esso è infinito nello spazio, nel tempo, e nella divisibilità, ma solo per un certo verso; cioè esso non è tale nella nostra rappresentazione, ma è tale solo in quanto da un fenomeno all'altro, ossia da un fenomeno alle sue condizioni matematiche, ci è data una regressione senza termine.

Però questa regressione è diversa nelle due antinomie, poichè, secondo la sottile distinzione di Kant, nell'una essa è *infinita*, nell'altra invece *indefinita*.

Infinita chiama Kant quella regressione, nella quale la totalità delle condizioni è data già nell'intuizione, ossia nel complesso delle sue parti; indefinita quella in cui la totalità delle condizioni di una data intuizione va cercata fuori di essa in altre intuizioni della medesima o anche di differente natura. Così di un uomo io non conoscerò mai tutti i progenitori, ma in ogni modo dovrò cercarli in una regressione, che va *all'indefinito* e non *all'infinito*.

Ora di così fatta *regressione all'indefinito* godono i due concetti, che stanno a fondamento della prima antinomia, cioè lo spazio e il tempo. Noi non abbiamo mai rappresentazione dello spazio e del tempo nella loro totalità, ma le loro parti vengono da noi stessi

successivamente prodotte per mezzo della regressione, che il nostro pensiero viene compiendo da un punto all'altro. Questa regressione non troverà mai il termine ove fermarsi, e le parti del tempo e dello spazio, venendo da essa medesima generate, non ci possono esser date senza di essa e quindi non mai compiutamente. Per il che noi non potremo mai asseverare, che il mondo, quantitativamente considerato, cioè rispetto allo spazio e al tempo, abbia una grandezza determinata, giacchè in tal caso dovrebbe anche avere un termine, un limite assoluto. Ma il mondo, per terminare in qualche punto, dovrebbe essere rinchiuso, limitato dal nulla, dal vuoto assoluto, e tuttavia questo nulla dovrebbe essere percepibile. Ma ciò è assurdo; dunque il mondo empirico non ha limite, e il regresso da un punto all'altro potrà andare all'infinito senza mai posa.

Stando perciò alla dottrina kantiana, noi non possiamo, come pur fecero alcune vecchie dottrine filosofiche, immaginare che il mondo empirico, o lo spazio, abbia una data forma; perchè questa non solo non si potrebbe realmente sperimentare, ma non si potrebbe neppur collocare in un'esperienza possibile, qualunque forma richiedendo necessariamente, nel mondo e nello spazio, un limite o un confine assoluto.

Però Kant ammettendo, che la regressione nei fenomeni del tempo e dello spazio va all'indefinito, cioè non può esser fermata, non pretende, che il tempo e lo spazio siano infiniti, o che nel mondo la regressione vada all'infinito, perchè con ciò si presupporrebbe come data la quantità del mondo; ma solo che si prenda per regola nella regressione, che questa non può terminar mai, e che quindi non troveremo

mai nessnn limite nè potremo dar mai alcuna forma al mondo.

Nella seconda antinomia invece, la regressione voluta dall'antitesi va all'infinito, perchè la totalità ci è data nell'intuizione medesima, cioè in un fenomeno, in un composto; in cui, per quanto si divida e sciolga, non si può mai giungere all'assolutamente semplice.

Con ciò però non si deve intendere, che un composto consti già per sè di un numero infinito di parti; poichè in un tutto empirico le parti non esistono prima della divisione, ma soltanto per mezzo della divisione, e come questa si protrae all'infinito, così essa non è mai data per intiero.

Tuttavia pare a qualcuno, dice Kant, che sebbene ogni dato spazio sia divisibile all'infinito, le sostanze componenti un corpo si possano pensare come semplici. Ma questo è il solito errore in cui si cade, considerando i corpi come cose in sè. Ma i corpi essendo pur fenomeni ed esistendo ciascuno ed ogni sua parte in un determinato spazio, sono tutti divisibili all'infinito, com'è divisibile in simile modo sempre lo spazio da essi occupato.

Le condizioni richieste dalle due prime antinomie debbono avere la medesima natura dei condizionati, epperciò debbono essere anche fenomeni. In ciò sta la ragione, per la quale le proposizioni di quelle antinomie non possono in alcun modo applicarsi alle cose in sè.

Nelle antinomie dinamiche quest'omogeneità delle condizioni coi loro condizionati non esiste più; la condizione può essere di diversa natura del condizionato, può cioè, secondo la mente di Kant, essere un

noumeno; e così potremo da quelle antinomie avere una soluzione valevole anche per questo.

Noi ci troviamo qui ad uno dei punti più gravi della dottrina di Kant, importantissimo per la connessione della Ragion pura colla Ragion pratica, e che mostra di nuovo chiaramente l'errore di quei nostri filosofi, i quali credono, che Kant abbia scritto la *Ragion pura* senza prevedere le rovinose conseguenze le quali da essa dovevano derivare, e che per ripararvi abbia in séguito scritto la sua *Ragion pratica;* mentre e dalle lettere sue e dalla stessa *Ragion pura* appare, come le due opere sian nate gemelle nella mente di Kant. Anzi già nella *Ragion pura* si trova espresso quel pensiero, più volte replicato negli scritti successivi, che la pratica prevale sulla teoria, la moralità sulla scienza.

Con ciò non voglio asserire, che Kant sia pienamente riuscito a conciliare la Ragion pura colla Ragion pratica; anzi riconosco esser questo uno dei punti più ardui e più dubbi del sistema, poichè s'inviluppa colla questione riguardante l'esistenza dei noumeni e i loro rapporti coi fenomeni, ed è quindi travagliato dalle medesime invincibili difficoltà.

La soluzione che qui Kant cerca di dare delle antinomie dinamiche, riguarda appunto i rapporti dei noumeni coi fenomeni; e poichè in questa parte la seconda edizione è conforme alla prima, noi abbiamo una novella prova che già in questa egli prendeva sul serio l'esistenza dei noumeni.

Nelle antinomie dinamiche non richiedendosi, come si disse, l'omogeneità tra la condizione e il condizionato, la tesi può esser vera rispetto ai noumeni e l'antitesi rispetto ai fenomeni. Kant si studia di di-

mostrarlo specialmente per la terza antinomia, la cui tesi mira a stabilire l'esistenza della libertà che è nella dottrina di Kant il gran ponte gittato tra il mondo fenomenico e il noumenico, il fondamento per affermare la realtà di altre idee, la pietra angolare della Ragion pratica.

Riservandomi di studiare più a fondo e più particolarmente la questione in quella parte dell'opera mia che tratterà la filosofia pratica di Kant, accennerò qui alcuni punti principali e importanti anche per la parte teoretica.

4. L'antitesi della terza antinomia non ammette nel mondo alcuna forza che, senza precedenti, senza essere determinata da altra cosa, ma da sè, cominci una serie di fenomeni; secondo quell'antitesi i fatti si verrebbero producendo tutti per virtù di altri fatti, i quali alla loro volta sono determinati da altri, e così via di séguito con una regressione interminabile. — Ora ciò è, secondo Kant, del tutto giusto nell'ordine dei fenomeni e nella nostra esperienza. Il sapere sperimentale non può ammettere libertà nei fenomeni; la quale, creando un'illusione e rompendo ogni legame tra quelli, ne renderebbe impossibile la scienza, giacchè questa non si può avere se i fatti non si spiegano, e i fatti si spiegano quando si espongono le condizioni che li determinano. Perciò, quando si ammettesse un essere, una forza la quale cominciasse da sè, senza esservi determinata da precedenti, una nuova serie di fatti, questa sarebbe del tutto inesplicabile e verrebbe distrutta l'unità del sapere sperimentale e della natura, la quale sta appunto nella compiuta causalità di tutti i fatti.

Ma questa legge di piena determinazione non ri-

guarda che i fenomeni congiunti nella forma del tempo, non le cose in sè. Ed infatti nulla v'è in contrario, che queste abbiano quell'assoluta spontaneità di operare, nella quale Kant ripone la libertà, e da cui si può derivare poi, come da *condizione assoluta*, una data serie di fatti. Nè ad ammetter tale condizione si oppone la natura di questi, presupponendo essi, appunto come fenomeni, un qualche cosa che esiste in sè, una realtà noumenica.

Con ciò dunque è dichiarata *logicamente* possibile, cioè non contradditoria, la libertà, che Kant chiama *trascendentale*, cioè la facoltà, in genere, in un essere di cominciare da sè una serie di fatti; ed anzi, è riconosciuta tale facoltà come un fondamento pensabile (problematico) dei fenomeni.

Però con questo non è teoricamente riconosciuta nè la realtà nè la possibilità (reale) della libertà; perchè appartenendo essa al regno dei noumeni, non se ne può, come di questi in genere, aver scienza.

Ma in tal modo si è pur guadagnato moltissimo: si è cioè spianata ogni difficoltà ad ammettere la libertà psicologica e morale, e si è tolta ogni arma per combatterla teoricamente.

Ma ammessa nell'uomo la libertà, non per questo i fatti umani vengono sottratti alla legge di natura. Kant si prende qui il disperato assunto di provare, che più fatti appartenenti ad una medesima serie possono collegarsi fra loro ed esser pienamente determinati secondo la causalità naturale e il meccanismo fenomenico, e, ciò malgrado, dipendere da una facoltà libera, considerarsi come prodotti liberamente. Come è possibile questo?

Quando ad un soggetto attribuiamo una serie di

fatti, questi debbono empiricamente connettersi fra loro e dipendere dal carattere, che si trova nel soggetto e che alla sua volta è fenomenico e deve essere determinato. Questo carattere fenomenico vien detto da Kant *carattere empirico.* Ma ai fenomeni, secondo Kant, deve (*muss*) stare a fondamento un oggetto trascendentale il quale avendo pure il suo carattere, detto da Kant il *carattere intelligibile*, operi secondo questo fuori del tempo e ciò malgrado determini i fenomeni nel tempo e lo stesso carattere empirico, iniziando per virtù propria gli effetti suoi nel mondo fenomenico, senzachè l'azione cominci in lui stesso (K. p. 425).

Ciò stabilito, non vi sarebbe adunque alcuna contraddizione, secondo Kant, nell'ammettere in un soggetto una facoltà e quindi un'azione, in sè meramente intelligibili, e aventi tuttavia i loro effetti, nel mondo fenomenico, connessi secondo il meccanismo naturale. Nel mondo fenomenico nulla comincia assolutamente, ogni fatto ha la sua causa che lo precede, e questa causa è sempre un fenomeno, come il fatto stesso. Ma questa stessa *causalità empirica*, senza interrompere menomamente la sua connessione colle cause naturali, può essere effetto di una *causalità intelligibile* (K. p. 427); nulla ostando, soggiunge Kant, che tra le cause naturali ve ne sia qualcuna la quale abbia una facoltà affatto intelligibile, vale a dire una facoltà determinata nelle sue azioni, non da condizioni empiriche, ma da condizioni pure. — Ora, quando l'esperienza ci porga una tale facoltà, noi potremo considerare il soggetto, che la possiede, come un soggetto intelligibile o noumenico, e che come tale, senzachè i suoi fatti cessino nel mondo sensibile dall'apparirci

legati secondo la necessità causale, opera tuttavia da sè, spontaneamente e liberamente.

Considerando le cose inanimate e i bruti, non vi troviamo fondamento per pensarvi alcuna facoltà, la quale non sia determinata dal senso.

Ben diversamente stanno le cose nell'uomo, delle cui facoltà alcune sono determinate dalle impressioni del senso, ma altre ne sono indipendenti; per il che rispetto a queste l'uomo può e deve esser riguardato come un oggetto noumenico.

Tali facoltà sono l'intelletto e la ragione; ma specialmente questa, perchè l'intelletto opera secondo concetti puri, applicandoli però sempre a dati sensibili, mentre la ragione si rappresenta ed esamina i suoi oggetti secondo Idee. Quindi gli è per la ragione in modo particolare, che l'uomo va considerato come un soggetto noumenico.

Ma in qual modo la ragione può avere una causalità, esser principio di una serie di fatti in modo noumenico? — Lo è per il *principio del dovere*, cioè per mezzo degli *Imperativi* morali, che in essa sono contenuti e che sono per loro natura necessariamente ideali, perchè essi non esprimono mai, come le leggi naturali, quello che avviene o che si fa, ma quello che l'uomo *deve* fare; la quale cosa trascende affatto la natura e l'esperienza, giacchè queste ci danno i fatti che avvengono e come avvengono, non ci indicano quelli che per morale necessità debbono avvenire. Il dovere esprime dunque una necessità ossia un nesso di causalità, il cui fondamento si deve cercare fuori della natura, nel mondo della ragione e delle idee, cioè fra gli oggetti intelligibili; questo fondamento lo si ha nella stessa Ragion pratica ossia

nella Libertà, in quell'assoluta spontaneità, che ha l'uomo di determinarsi, nelle sue operazioni, per idee. Il dovere prova dunque in noi l'esistenza di questa facoltà misteriosa e inesplicabile, fondamento, dice Kant in un suo scritto di filosofia religiosa, di tutti i sacri misteri, intesi nel loro senso razionalistico.

Ma anche dopo aver *riconosciuta* (benchè non *conosciuta*) nell'uomo la libertà, noi dobbiamo pur sempre riguardare i suoi fatti come esplicabili, fenomenicamente, secondo le leggi della natura, cioè come determinati dal suo carattere empirico, il quale alla sua volta deve pur avere le sue condizioni fenomeniche.

Ma se noi poi consideriamo le azioni dell'uomo rispetto alla ragione, in quanto essa dà regola all'operare, ossia è *Ragion pratica,* noi allora troviamo in quelle, un nesso affatto diverso: esse cioè possono compiersi o no, e compiersi per motivi meramente intelligibili, per opera della Ragion pratica.

Però questa non è una condizione che si intrecci coi fenomeni, ma è una facoltà, per mezzo della quale incomincia dapprima la condizione sensibile di una serie empirica di effetti (*ein Vermögen, durch welches die sinnliche Bedingung einer empirischen Reihe von Wirkungen zuerst anfängt.* K. p. 433). Nè questo carattere intelligibile è soltanto la causa della condizione, per la quale comincia una serie di fenomeni; essendo esso fuori del tempo e non appartenendo all'ordine dei fenomeni esso è *causa* o *condizione assoluta e permamente di tutte le azioni libere sotto le quali appare l'uomo* (K., *ib.*). E così queste, sebbene siano nell'ordine fenomenico predeterminate tutte dal carattere empirico, considerate rispetto alla libertà sono tutte effetti immediati di essa.

A schiarire il suo pensiero, Kant reca l'esempio di chi dice una bugia dannosa alla società. Pur cercando di spiegarci il fatto coi precedenti di quell'uomo, col carattere che gli si attribuiva, colle circostanze in cui si trovava, ecc., noi lo incolpiamo del fatto; considerando così questo, non come un prodotto naturale e meccanico di tutta la serie dei fatti precedenti, ma come un atto immediatamente dipendente dall'essere stesso in sè esistente ed operante, dal suo carattere intelligibile, che determina i fatti senza venir mai da altra cosa determinato. Perciò in un dato caso non si potrebbe, nell'ordine noumenico, chiedere la ragione per la quale l'uomo ha operato in un modo piuttosto che in un altro; chè il rispondere a questa domanda sarebbe come negare la libertà, la quale, al paro de' suoi effetti, riguardati come tali, è inesplicabile.

5. Molto più brevemente si sbriga Kant dell'ultima antinomia, nella quale si cerca l'assoluto di una serie di oggetti condizionali o contingenti.

Anche qui, finchè si tratta di fenomeni, è vera l'antitesi, e la regressione si protrae infinitamente per una serie di oggetti sempre contingenti. Ma questi possono poi, fuori del tempo, nel regno dei noumeni, avere una condizione assoluta e quindi unicamente intelligibile; e sebbene noi di essa, come della libertà, non possiamo avere scienza, non possiamo provarne la realtà e nemmeno la possibilità, tuttavia dovremo riconoscerne il concetto come non contradditorio nè opposto al principio fondamentale dell'esperienza. E per vero questo richiede bensì l'universale condizionalità, ma solo nei fenomeni, e così potremo fuori di questi, cioè fuori del tempo e dello spazio, per un

uso e con un fondamento, che non siano meramente teoretici, ammettere un essere affatto incondizionato.

Questo assoluto esisterebbe intieramente fuori del tempo, mentre nella precedente antinomia la tesi richiede solo l'esistenza estemporanea della causalità del soggetto, ossia della sua facoltà libera (K. p. 439).

Così termina Kant la soluzione delle antinomie, l'ultima delle quali ci conduce naturalmente all'illusione, che ha per oggetto l'Ideale della Ragion pura, e della quale tratta la terza parte della *Dialettica*.

§ 5. — L'Ideale della Ragion pura.

1. Le idee cosmologiche partendo dall'esperienza e fondandosi su di essa, cercano di giungere ad un assoluto e di rappresentarlo *in concreto* come realmente esistente; ma al di sopra di esse si svolge una idea, l'*Ideale della Ragion pura*, col quale questa pretende, non solo rappresentarsi in concreto un oggetto che non cade sotto la nostra esperienza, ma di rappresentarselo nella sua individualità, determinandolo intieramente con un pensiero puro.

Ogni ideale è un' idea di perfezione, un tipo, al quale gli oggetti possono o debbono avvicinarsi e che ci serve di guida nell' operare oppure di regola per giudicare. Però convien distinguere questi ideali della ragione, tratti dalle idee, quali sono i tipi della perfezione morale, da certe creazioni della fantasia, *forme oscillanti fra diversi dati sperimentali*, le quali potrebbero, dice Kant, benchè impropriamente, chiamarsi ideali della sensibilità.

L' Ideale della Ragion pura è l' idea di un Ente, che contiene in sè *tutte* le perfezioni, cioè tutte le

realtà possibili. Questo Ente noi lo chiamiamo **Dio.** Come si giunge a questo concetto, e come se ne prova l'esistenza?

L'origine che ne dà Kant non mi pare molto naturale. Ecco la sua storia:

Ogni oggetto è pienamente determinato, cioè ha una natura sua propria e particolare in sè e rispetto a tutti gli altri oggetti; quindi non solamente di due dati predicati fra loro contradditori uno deve di esso venire necessariamente affermato e l'altro negato, ma di tutti i predicati possibili uno sempre, fra i contradditori, gli va attribuito. — È questo il principio che vien chiamato da Kant *della compiuta determinazione (durchgängige Bestimmung)*, principio il quale richiede che un oggetto, per esser pienamente conosciuto, venga confrontato con tutti i predicati possibili, e così, in modo affermativo o negativo, determinato.

Ma per fare questo confronto e questa determinazione è necessario, che la nostra mente possegga in sè un'idea, pôrta dalla ragione, la quale ci rappresenti la *totalità dei predicati*, ossia il complesso di tutto il possibile. Però la ragione non ci può dare e non ci dà questa totalità in concreto, ma solo come un complesso di predicati in genere.

Ma di questi predicati, considerati trascendentalmente, cioè nel loro contenuto, convien distinguere due specie: gli uni sono predicati positivi, gli altri negativi; i primi esprimono una realità *(Sachheit)*, ciò che è essere o all'essere assolutamente si appartiene *(zum Sein schechthin gehört)*; gli altri invece esprimono una mancanza, un non-essere. Nei predicati positivi converrebbe poi ancor distinguere i pri-

mitivi e i derivati; i negativi invece sono tutti, secondo Kant, derivati, non potendo essi dalla mente venir appresi, se prima questa non conosce i predicati positivi; così il cieco non sa che cosa sia tenebre perchè non conosce la luce, il selvaggio non conosce povertà perchè non conosce ricchezza.

Ora se la ragione vorrà trovare il fondamento, il *substratum*, della determinazione compiuta degli oggetti, il quale porga ad un tempo la materia per trarne tutti i predicati possibili di quelli, lo cercherà naturalmente nell'idea di una totalità del reale (*Omnitudo realitatis*).

Ma questa totalità si trasforma per la nostra ragione nell'idea di un Essere, che in sè contiene tutta la realtà, nell'idea dell'*Ente realissimo*, il quale è in sè pienamente determinato, perchè di tutti i predicati contradditorii esso contiene sempre i predicati positivi. Così si forma l'*Ideale della ragion pura*, cioè l'Idea di un essere concreto e determinato, che in sè contiene tutta la realità possibile, non in quanto esso sia il complesso di tutti gli altri esseri, ma in quanto ne è il *prototipo*, il tipo originale, l'Essere del quale questi sono le copie, gli *Ectipi*.

Così la ragione, coll'idea di quell'Ente realissimo, spinge l'intelletto a una piena determinazione degli oggetti, non già facendoci considerare questi come parti di quell'Ente realissimo, ma come *limitazioni*, negazioni parziali, delle sue realità infinite.

Riguardato per tal modo come regola del nostro pensiero nella determinazione degli oggetti, l'ente realissimo non esiste che nella ragione pura, non esiste cioè che *in idea*, come *in idea* soltanto egli è l'*Ente primitivo*, l'*Ente sommo*, l'*Ente degli Enti*.

Ma la ragione non si contenta di considerare questo oggetto, come un oggetto puramente ideale; per una illusione naturale essa ne fa un'ipostasi; riguardandolo come pienamente determinato, lo considera in ultimo come un Ente esistente in sè, unico, semplice, eterno, sufficiente a sè, ecc. E così sorge il concetto di Dio come di un ente sostanziale ed esistente in sè stesso, oggetto della Teologia razionale.

Ma noi, dice Kant, non abbiamo alcun diritto di fare una simile *ipostasi;* questo Dio della teologia pura (speculativa) è dunque una semplice invenzione (*eine blosse Erdichtung),* nella quale noi trasformiamo il molteplice, raccolto in una nostra idea puramente regolativa, in un Ideale concreto, facendo così della ragion pura un uso *costitutivo.*

Ma qual'è l'illusione per la quale la nostra ragione compie così naturalmente una tale trasformazione?

La risposta, dice Kant, si trae facilmente dall'*Analitica.* Siccome la materia delle nostre parvenze, *ciò che corrisponde alle sensazioni,* deve esser data, ed esser data in comune, per tutti gli oggetti sensibili, così noi la dobbiamo presupporre come costituente un Tutto, le cui diverse limitazioni rendano possibile la varietà degli oggetti e la loro compiuta determinazione. Ora, come noi poniamo a fondamento degli oggetti empirici questo Tutto, così crediamo che esso valga per tutti gli oggetti in genere e quindi anche per i noumeni, e che questi non si possano determinare e non sian possibili senza un comune ed universale fondamento.

Ma gli è questa una mera illusione, del cui valore objettivo non potremmo recare alcun argomento.

Tuttavia la ragione vincerebbe facilmente questa

illusione, se a riguardare questa totalità del Reale come un Essere in sè e sostanzialmente esistente, non fosse spinta da un altro gravissimo interesse che si manifesta nella quarta antinomia cosmologica.

L'uomo apprende direttamente una molteplicità di oggetti, che gli appajono come esistenti in modo condizionato e come dipendenti da altri. Sentendosi mosso a cercarne la compiuta condizione, egli la vedrà naturalmente in un Essere, che esiste in modo necessario ed incondizionato. E quest'essere, che si pensa dapprima come causa di tuttociò che si muta, di tuttociò che nasce e muore, verrà riguardato poi come causa suprema di tutto quanto è, come l'Essere, che contiene in sè stesso la spiegazione d'ogni perchè *(zu allem Warum das Darum in sich enthaltend)*.

Ma la causalità suprema (*oberste*) del tutto verrà naturalmente riposta nella causalità più elevata (*höchste*), cioè nello stesso Ente perfettissimo e realissimo che noi, dice Kant, riguardiamo come *assolutamente necessario, perchè troviamo assolutamente necessario di salire fino ad esso, e vediam nessuna ragione di andare più in là* (K., p. 460). Un tal essere non dipenderà certamente da altri, sarà incondizionato e potrà quindi concepirsi come la condizione di tutti gli altri.

Ma con ciò non si giunge a provare con alcuna certezza, che un essere imperfetto debba esser condizionato o che debba esser condizionato ogni essere, che non sia la condizione suprema del mondo.

Così l'argomento ridotto a ciò, che strettamente potrebbe provare, è ben lungi dal soddisfare alle esigenze della Teologia speculativa; poichè esso non arriva a farci riconoscere altro — non la necessità di un essere che esista incondizionatamente, e sia la

condizione d'ogni realtà; non già che questo sia l'unico essere incondizionato, che debba avere la massima realtà, ecc.

Con questo solo argomento la ragione umana oscillerebbe quindi in un dubbio continuo, se non vi fosse un motivo che l'inducesse a decidersi in un senso anzichè in un altro. Ora supponete appunto che vi siano obbligazioni (*Verbindlichkeiten*), le quali, essendo pienamente valide per la nostra ragione, tuttavia perdano ogni valore quando non si ammetta quell'Ente perfettissimo supremo, da cui dipendono tutte le cose; allora noi abbiamo pure obbligazione (*Verbindlichkeit*) di accogliere un tal concetto: il dovere di scegliere deciderebbe la dubbiosa ragione per l'affermativa.

Ma alla teologia razionale non basta, che si riconosca come una tendenza naturale dello spirito il salire a quest'ultima e suprema causa e il concretarla in un Essere perfettissimo e realissimo; non le basta che si riconosca ancora questo Ente supremo e perfettissimo come esistente per morale necessità; essa pretende ancora dimostrarlo teoreticamente, e farlo oggetto di una scienza speculativa. Vediamo con qual effetto.

2. S'è già mostrato come Kant, ancor prima del periodo critico, si occupasse delle dimostrazioni dell'esistenza di Dio. Ma qui egli riduce a tre e non più a quattro gli argomenti possibili: uno *a priori*, razionale, che anche qui chiama *ontologico*; due *a posteriori* od empirici, dei quali l'uno è l'argomento *cosmologico* e l'altro è il *fisico-teologico*.

Il secondo argomento dello scritto anticritico, quantunque dato là come l'unico legittimo, non viene quì considerato, perchè in verità viene implicitamente respinto nella critica del primo e del secondo.

La critica dell'argomento ontologico è in fondo identica a quella fatta nell'operetta citata; anche qui si dimostra che l'esistenza non è un predicato inerente al soggetto in cui quella si afferma, ma esprime piuttosto un rapporto del nostro pensiero con questo soggetto, cioè indica la possibilità di conoscerlo *a posteriori*, di apprenderlo nello spazio e nel tempo (v. retro p. 101; e Kant, p. 468).

Si pretende con questo argomento che Dio sia un ente, la cui non esistenza è impensabile, perchè come essere assoluto e necessario non può non esistere. Ma anche il pensare un essere, la cui non esistenza sia impensabile, non vuol già dire, osserva il nostro autore, che quest' essere esista realmente; convien prima riconoscere che quel pensiero abbia un oggetto, cioè gli corrisponda qualche cosa di reale; il che è impossibile nell' ordine teoretico, se l'oggetto non è dato nel tempo e nello spazio.

Si potrebbe rispondere, che il togliere Dio è una contraddizione; ma questa ha luogo solo quando si afferma in un soggetto un predicato opposto alla sua natura; ma quando vengon tolti, come si fa negando Dio, soggetto e predicati insieme, non v'è più contraddizione di sorta.

Tuttavia questo celebre argomento può prendere e prese un'altra forma, specialmente in Cartesio; e Kant, il quale attribuisce a questo l'argomento ontologico in genere, la espone e la combatte come una nuova istanza della medesima argomentazione.

Partendosi, non più dal concetto di Dio come di ente necessario, ma da quello di Dio come di Ente che in sè contiene tutte le perfezioni, si conclude che tanto più debba avere la minore di queste, cioè l'esistenza.

Questa strana illusione viene qui da Kant, come nello scritto del 1766, combattuta con molta chiarezza e vivacità, e per sempre dissipata dalle scuole filosofiche, venendoci da lui provato che l'aggiungere o il togliere ad un concetto l'esistenza del suo oggetto non aggiunge nè toglie nulla a questo in quanto è pensato; poichè l'esistere è un predicato meramente *logico*, e non *reale*, cioè non è un predicato che ingrandisca la comprensione del soggetto e gli aggiunga qualche cosa. Cento talleri in idea sono sempre cento talleri come in realtà, nè sono meno di un tallero che io abbia realmente; ma rispetto all'averlo, quelli son nulla e questo è un tallero.

La conclusione è insomma, che tutti i giudizi intorno all'esistenza sono sintetici, e che per affermarla noi non possiam fondarci sul concetto di una cosa, ma solamente sul fatto che questa ci sia data nella unità dell'esperienza, come risulta dall'*Analitica*, e specialmente dalla dottrina dei *Postulati* dell'esperienza (vedi retro, pag. 306 e segg.).

Nella confutazione dell'argomento cosmologico si possono pur distinguere, più chiaramente che non nella precedente confutazione, due parti.

L'argomento cosmologico è, come il fisico-teologico, in apparenza fondato *a posteriori*. — Si parte dagli oggetti mutabili datici dalla nostra esperienza e si conclude all'esistenza di un ente assoluto e necessario, e poi si vuol riconoscere questo come l'ente realissimo, come Dio.

Kant chiama quest'argomento un nido di pretensioni dialettiche, e lo combatte vivamente. Nella prima parte esso combina colla tesi della quarta antinomia, perciò cade sotto la medesima critica. Non si può,

dice Kant, ponendosi qui in aperta contraddizione colla sua dottrina intorno all' esistenza dei noumeni, concludere a quest'ente necessario ed assoluto in forza del principio di causalità, anzitutto perchè questo ha valore soltanto nel mondo sperimentale, poi perchè non ci è dato provare nè la possibilità nè l'impossibilità di una serie infinita di condizionali; e la ragione umana, riconoscendo addirittura un Assoluto, non fa che prendere come compimento del suo concetto la sua impotenza a spingersi più oltre.

Ma poi l'argomento, giunto a codesto Assoluto, pretende di più che sia l' Ente realissimo, sia Dio.

Ora in questa seconda parte l'argomento cosmologico si fonda, non più sull'esperienza, come vorrebbe, ma, al paro dell'argomento ontologico, sopra mere idee. Infatti, anche ammessa e riconosciuta l'esistenza necessaria di un Essere incondizionato, quale causa di tutti gli esseri sensibili e contingenti, come posso io provare che codesto essere sia l' Ente perfettissimo, sia Dio? Giacchè abbiam veduto come un ente potrebbe essere incondizionato ed esser causa di altri esseri, senza perciò contenere in sè tutta la realtà, senza essere perfettissimo. — Chi ci assicura dunque che vi sia una sola causa, e che la condizione incondizionata del nostro mondo sia un ente perfettissimo?

Però l'argomento cosmologico pretende, che solamente il concetto di ente realissimo sia adeguato all'assoluta necessità. — Ma se nell'ente realissimo io trovo già questa necessità, allora non ho più bisogno di provare l'esistenza di quello fondandomi sull'esistenza di un qualche cosa, come faccio coll'argomento cosmologico; ma basta che io mi appigli di nuovo

all'argomento ontologico e faccia l'analisi del solo concetto di ente realissimo.

Ma se l'argomento cosmologico non vale pur esso a provarci, che l'Ideale della Ragion pura esista realmente, ci dà però con questo un *principio regolativo*, necessario per il nostro sapere sperimentale. Noi infatti a questo non potremmo dare unità sistematica, senza riconoscere tutti gli oggetti sensibili come dipendenti da una sola ed universale condizione; nè saremmo spinti ad un progresso continuo ed interminabile, se non ammettessimo questa condizione suprema come esistente fuori dello stesso mondo sensibile, dimodochè tutto ciò che in questo si trova sia da riguardarsi come condizionato, e noi siamo quindi costretti a ricercar sempre nuove condizioni.

È nota la forma dell'argomento fisico-teologico: riconoscendosi nel mondo i segni di un ordine, costituito secondo un solo disegno e secondo un intento determinato che noi dobbiamo quindi riguardare come estrinseco agli esseri ed accidentale alla loro natura, se ne conclude che vi debba essere una causa libera ed unica di quest'ordine e del mondo stesso, e che questa causa non possa essere che una suprema Intelligenza, un Ente perfettissimo.

Kant mostra qui, come nello scritto anticritico, molto rispetto verso quest'argomento, il quale è in tanta armonia col sentire spontaneo dell'uomo; ma sostiene che, se esso può svegliarci nell'animo la fede in Dio, logicamente si riduce all'argomento cosmologico e quindi all'ontologico. Del resto contro questa prova Kant osserva in particolare: 1° che essa non dimostra Dio esser causa, oltrechè dell'ordine del mondo, anche del mondo stesso; 2° che non può determinar

la natura di questa causa suprema; e dicendolo l'*ens realissimum* si fonda anch'esso su meri concetti come l'argomento ontologico.

Non è dunque possibile concludere l'esistenza di Dio colla Teologia speculativa; ma forse lo potremo per mezzo della Teologia pratica, la quale, cercando un fondamento alle Leggi morali, non lo può trovare se non in un Essere assoluto, perfettissimo, sommamente intelligente, ecc., come mostrerà appunto la Ragion pratica.

La Teologia speculativa invece non può giungere a stabilire l'esistenza di un Ente assoluto fuori d'ogni esperienza, e quando anche lo potesse, non giungerebbe a provare che questo appunto sia il perfettissimo degli esseri.

Ciò malgrado, dice Kant, essa ha pure il suo ufficio, perchè sebbene non possa dimostrare l'esistenza di Dio, riesce però a distruggere gli argomenti degli atei, provando, che non si può neppur affermare che Dio non esista nè negargli quei predicati, che per l'analogia cogli oggetti sperimentali ci è dato di pensare nell'Ente perfettissimo. Così la Teologia razionale sbarazza la via alla Ragione, per il caso in cui questa, con fondamenti non teoretici, giungesse a riconoscere ed affermare l'esistenza di Dio, e ad un tempo serve a rendere più chiaro e più puro il concetto di questo.

Ma anche nell'ordine teoretico Dio, ossia l' Ideale della Ragion pura, ha un ufficio regolativo, logico, importantissimo; ed il concetto che Kant ne espose ebbe non piccola influenza anche su quello delle filosofie dogmatiche posteriori, le quali poi gli attribuirono un valore reale.

Dio è dunque nell'ordine teoretico l'idea suprema,

la ragione principale, per cui le altre idee possono acquistare un valore regolativo. Ogni idea infatti tende ad unificare le stesse operazioni intellettuali. Ora l'Ideale della Ragion pura, rappresentandoci un Essere supremo come causa comune del tutto, ci rappresenta il punto supremo a cui la nostra Ragione può arrivare nella ricerca dell'unità, cioè nel ridurre a sistema le nostre cognizioni. — Tutti i principi della Ragion pura, i quali ci conducono a quest'unità sistematica, si debbono considerare come derivati da questo Ideale supremo, quantunque non abbiano perciò che un valore logico, e la loro idea fondamentale non possa rappresentarci un oggetto reale, ma soltanto un oggetto in pensiero. Però la nostra ragione deve ammetterli per un *interesse teorico,* perchè con essi si perfeziona e si allarga la nostra cognizione, nè c'è pericolo che noi veniamo traviati da quei principii, quando siano questi riguardati come principii regolativi e non costitutivi.

Tali principii non hanno una necessità assoluta come i principii morali, ma solo una necessità relativa e problematica, e si stabiliscono, non con un processo *apodittico,* ma con un uso meramente *ipotetico.*

Nel processo apodittico un principio viene ammesso come vero indipendentemente dai particolari, i quali anzi vengono derivati dal principio stesso; nel processo o nell'uso ipotetico il principio viene giustificato da' suoi stessi particolari, perchè è vero inquanto si *avvera* in essi. Perciò nel processo apodittico il principio ha un'assoluta universalità, nell'ipotetico invece tale universalità rimane sempre problematica.

Perciò, mentre noi nello svolgere le nostre cognizioni giustamente procediamo, come se tutti gli oggetti

si possano e si debbano ridurre ad una sistematica unità, non ci è lecito però di asserire dogmaticamente che tutte le cose stiano realmente sotto principii comuni ed abbiano una razionale unità. Questa non è richiesta dagli oggetti come condizione assolutamente necessaria e determinata, ma vi è solo presupposta da noi (Kant la dice *eine nun projectirte Einheit*).

Però se, con un principio trascendentale, come Kant lo chiama, io non presuponessi questa unità sistematica come esistente negli oggetti stessi, allora questa non sarebbe nemmanco più possibile, o almeno perderebbe ogni valore, anche come principio logico (K. p. 505.

Nè quel principio trascendentale si potrebbe derivare dall'esperienza, poichè la ricerca di quell'unità è per la ragione una legge necessaria; ora senza di questa non vi sarebbe più ragione, senza ragione nessuna attività connettiva dell'intelletto, e senza quest'unità niun criterio sufficiente della stessa verità empirica. Per il che noi dobbiamo, rispetto a questa, considerare quell'unità sistematica come objettivamente valida e come necessaria (K. p. 506).

Questa presupposizione dell'unità nella natura si trova, dice Kant, nascosta in molti principii dei filosofi, senzachè essi, talora se ne accorgano. Così il principio logico, che ci fa ridurre la varietà degli oggetti a generi determinati si fonda naturalmente sopra un principo trascendentale, in forza del quale noi presupponiamo sempre una certa uniformità nei varii oggetti dell'esperienza, perchè senza di quell'uniformità non sarebbe possibile nessun concetto e quindi nessuna esperienza.

Però come al principio logico dei generi si contrap-

pone l'altro principio pure logico delle specie, così al principio trascendentale dell'unità e dell'uniformità si contrappone l'altro principio pure trascendentale della specificazione, senza del quale non avrebbe valore lo stesso principio logico delle specie. — Come potrei infatti da un genere scendere alle sue distinzioni specifiche, e da queste ad altre e così via, se non presupponessi che gli oggetti insieme alla loro uniformità abbiano pure un' indeterminata varietà, per la quale noi dobbiamo indefinitamente progredire nella specificazione, non riguardando mai alcuna specie come l'infima possibile?

Ma la logica ci prescrive di andare da una specie ad un' altra inferiore gradatamente, cioè senza salti. Ora questo terzo principio logico si fonda sopra un terzo principio trascendentale, sul principio cioè, che gli esseri si differenziano fra loro con una graduale continuità. Ai tre principii logici, riguardanti l'unione e la distinzione dei concetti corrispondono dunque i tre principii trascendentali dell'*omogeneità, della specificazione e della continuità.* Mentre noi, credendo in un'unità sistematica di tutte le cose, cerchiamo di radunarle sotto concetti sempre più generali (legge di omogeneità), vogliamo poi trovare tra quelle cose il maggior numero possibile di distinzioni (legge di specificazione), non giungendo mai all'individuo e procedendo dall'una all'altra distinzione per minime gradazioni senza fare alcun salto o lasciare lacune (legge di continuità).

In questo modo Kant giungeva alle leggi di Leibnitz, ma mentre questi dava loro un valore assoluto e metafisico, Kant le considera come leggi meramente logiche e direttive; non essendo, secondo Kant, gli og-

getti in sè realmente ridotti a generi, nè le specie dividendosi in modo infinito e continuo fra loro, ecc.

Qui si scorge chiaramente il procedere caratteristico di Kant. Egli fonda le idee come aveva fondate le categorie. Queste si debbono ammettere perchè necessarie all'esperienza, perchè senza di esse le nostre rappresentazioni non hanno oggettività; le idee si debbono ammettere col loro oggetto, in quanto esse sono presupposizioni necessarie dell'esercizio empirico della ragione, dell'unità e dell'allargamento delle nostre stesse cognizioni empiriche. Perciò Kant le chiama *massime necessarie* (1) della ragione. Ma per ciò basta che il loro oggetto sia ammesso in *idea;* cioè, vuol dir Kant, basta l'idea come idea, senza un oggetto proprio esistente, perchè se n' abbia l' effetto voluto, ed essa compia il suo ufficio; l'oggetto si deve ammetter solo in pensiero, per mezzo d'un'ipostasi immaginaria.

Questi oggetti ipostatici sono riguardati da Kant come schemi dei principii regolatori della ragione; e ve n'hanno tre: l' idea dell'*Io,* quella del mondo o della *Natura* in genere, e quella di *Dio.* — Noi, pur considerandoli come semplici oggetti in idea, possiamo però, anzi *dobbiamo,* dar loro quelle proprietà, senza delle quali non potrebbero neppur servire al loro ufficio regolativo e all' unificazione sistematica dei fenomeni. E come noi non conosciamo tali oggetti in sè, non possiamo qualificarli e determinarli se non coll'analogia degli oggetti sensibili.

Appunto guidati da tali idee e specialmente dal-

(1) Una massima è per Kant un principio, che non deriva dalla natura dell'oggetto, ma da un interesse della nostra Ragione, per uso pratico o teorico.

l'Ideale della ragione, noi studiamo il mondo sensibile, come se in esso vi fosse un'unità razionale, un'unità di disegno e di fine, e ne studiamo i fenomeni col presupposto che essi formino una serie ed una catena interminabile.

Quando invece noi teoreticamente diamo all'Ideale della ragione pura un valore costitutivo, allora sorgono, secondo Kant, due sofismi, l' uno dell' *ignava ratio*, l'altro della *perversa ratio*; nel primo, ammettendosi Dio come causa reale diretta di tutto, ogni fatto si spiega senz' altro e direttamente da esso, e così non si fa alcuna fatica a ricercare le ragioni delle cose; nel secondo, partendosi dal concetto della unità sistematica, dal concetto di Dio, come fanno i metafisici dogmatici, se ne traggono con un processo deduttivo, e quindi si impongono, leggi e fini arbitrari alla natura.

Qui termina propriamente la Critica di Kant, le altre parti avendo piuttosto un valore metodico ed esplicativo e non aggiungendo nuove teorie; ed è molto notevole la conclusione che egli stesso ne dà: « La cognizione umana » dice egli « comincia con intuizioni, passa ai concetti e finisce colle idee. Tutti e tre gli elementi hanno sorgenti *a priori*, colle quali pare si possa trascendere i limiti della esperienza; ma la Critica dimostra ciò non esser possibile. Essa esercita in questa sua dimostrazione un ufficio meramente negativo, ma pur necessario a preparare la via ad una dottrina solida, al vero sapere, e ad impedire per sempre la scienza vana e fantastica. Ciò conseguito noi manderemo la Critica agli archivi, come contenente gli atti del processo fatto alla Ragione dal quale risulta la sentenza finale. »

L'ultima espressione non potrebbe esser più felice ed efficace a farci comprendere l' ufficio che Kant aveva assegnato alla sua Critica e specialmente alla Dialettica. Vediamo se questa sentenza non debba in qualche punto venir riformata.

§ 6 — Risultati e critica della Dialettica trascendentale.

1. La Dialettica di Kant costituisce la parte negativa, direi battagliera, della sua dottrina, quella in cui egli si propone di rovinare dalle fondamenta il vecchio dogmatismo metafisico. E anche qui Kant si giova, più di quello che egli stesso credesse, di osservazioni psicologiche. Egli non si contenta di combattere logicamente il dogmatismo, ma vuol mostrare come esso sia una conseguenza di certe disposizioni, di certe tendenze naturali dello spirito nostro, e quindi abbia un valore meramente soggettivo. La Dialettica di Kant è per questo rispetto un esame psicologico delle disposizioni e delle tendenze filosofiche e metafisiche dello spirito umano.

Come i psicologi indagano per solito le cause e le leggi che governano gli uomini nella loro vita comune, le tendenze segrete, a loro stessi ignote, le quali li movono a pensare e ad operare in quel dato modo, così Kant indaga come i metafisici siano condotti alle loro teorie e si rendano vittima di certe illusioni.

Ma insieme a questo lavoro psichico, Kant ne compie un altro logico, il quale per verità occupa la maggior parte della sua trattazione ed ha per iscopo di provare, che le dottrine della metafisica dogmatica sono illusorie e non hanno che il vano apparato di un sapere reale.

La causa prima e fondamentale delle illusioni metafisiche Kant la trova in una delle stesse facoltà apprensive dello spirito, anzi nella facoltà superiore di esso, nella ragione.

Come Kant aveva recisamente distinto il senso e l' intelletto, così egli distingue non meno profondamente l' intelletto dalla ragione. — Ma se la prima distinzione ha pur qualche fondamento, la seconda, come l'ha fatta Kant, è del tutto arbitrariá e inutile per il sistema stesso.

Kant riguarda l' intelletto come facoltà meramente formale, ma da esso fa sorgere certi concetti, per i quali soli l'uomo può pensare. Questi concetti, anche congiunti col sensibile, ci rappresentano qualche cosa che in sè è distinto e diverso dal sensibile; e sebbene Kant asseveri che, non attuandosi nel sensibile, quei concetti non ci danno nulla di objettivo, pur egli non può negare, che almeno nella rappresentazione nostra essi abbiano un elemento objettivo proprio, e che nella rappresentazione del sensibile vi sia una modificazione corrispondente al concetto intellettivo.

Ora che cosa sono le idee trascendentali della Ragion pura? Non altro che uno sviluppo o l'effetto di uno sviluppo degli stessi concetti intellettivi. — Sia svolgendo per un certo verso i concetti sensibili, sia concentrandosi su propri concetti e facendo astrazione dal sensibile, l' intelletto arriva a certi punti, nei quali trascende totalmente il sensibile, e si rappresenta o crede rappresentarsi oggetti che non sono dati nè possono darsi da alcuna esperienza.

Perchè mai sarà necessaria una facoltà nuova e affatto distinta per un tal lavoro? — La causa del quale anzichè in una facoltà propria va cercata nel

carattere generale della stessa intelligenza umana, nell'indole dei principii che ne governano l'attività, e degli oggetti che esso apprende e ai quali viene applicando quegli stessi principii. In questo modo la ragione non è che uno sviluppo dell'intelletto.

E per vero Kant ammette implicitamente lo stesso, quando mostra, che la ragione non vuole che trovare in ogni parte del sapere la condizione compiuta di ciò che è o si fa, ossia insomma l'Assoluto nella serie degli esseri e nella serie delle loro mutazioni, mentre l'intelletto si contenterebbe di andare dall'una all'altra condizione indefinitamente.

Nè si viene meno chiaramente alla medesima conclusione, quando Kant vuol dare all'intelletto il raziocinio immediato, alla ragione il mediato; perchè, potendosi le due specie di raziocini ridurre facilmente ad una sola, ad una sola dovranno pure ridursi le due facoltà corrispondenti.

Qualcuno potrebbe però sostenere la divisione di Kant, facendo dell'una delle due facoltà la facoltà dei principii e dell'altra la facoltà discorsiva, quella cioè che applica i principii. Ma una tale divisione non regge in sè e tanto meno nel sistema di Kant. — È chiaro infatti che non può essere una facoltà distinta quella che applica i principii da quella, che li porge o li contiene: l'intelligenza discorsiva non è che la stessa intelligenza intuitiva attuata, operante dopochè gli oggetti hanno fatto impressione su di noi, ed in noi hanno appunto svegliati quei principii e dato modo di applicarli e di esercitarsi. — Nella dottrina di Kant poi tanto l'intelletto quanto la ragione sono facoltà di principii e di applicazione, giacchè ognuna ha i suoi principii propri e ognuna la sua attività

discorsiva propria, appartenendo all' intelletto il giudizio e il raziocinio immediato, alla ragione il raziocinio mediato e la ricerca degli Assoluti.

Non è dunque giusta l' accusa, che alcuni hanno mossa a Kant, d'avere invertite le parti dell'intelletto e della ragione coll'aver fatto del primo una facoltà discorsiva, mentre per solito lo si riguarda come la facoltà dei principii, e della ragione la facoltà dei principii, mentre per solito questa vien riguardata come la facoltà discorsiva della mente umana. — Ma rimane sempre fermo il suo torto di aver voluto fare di due momenti diversi di una medesima attività due facoltà distinte.

Nè questo è un punto che abbia poca importanza o anche un' importanza meramente psicologica, poichè tutta la soluzione, che Kant diede alle questioni della Dialettica, si risente di quella inopportuna divisione.

Distinte così le due facoltà e stabilito, che la ragione ha i suoi principii al pari dell' intelletto, si viene a determinare, come s'è spiegato nei paragrafi precedenti, quali siano questi principii, e a ricercarne il valore.

Il carattere principale che distingue i principii razionali dagli intellettivi sta in ciò, che i principii intellettivi si applicano direttamente ai sensibili o sono tratti da essi, secondochè sono puri e primitivi ovvero principii sperimentali. — I concetti razionali invece o idee sono tratte direttamente dagli stessi concetti intellettivi, svolti da essi, indipendentemente da ogni esperienza, e applicati, non già direttamente ai sensibili, ma agli stessi concetti intellettivi col fine di dare a questi una compiuta unificazione. Ma il modo, con cui Kant determina l'uso e il valore

degli uni e degli altri è identico. — I principii puri dell' intelletto hanno valore objettivo solo in quanto si usano nelle sintesi del sensibile, e sono necessari al esse. Noi possiamo invece formare tali sintesi e pensare senza i principii razionali. Ma questi sono pur necessari a farci progredire indefinitamente nel nostro sapere; dunque anch' essi sono presupposti metodici legittimi, benchè non applicabili alla realtà. Noi dobbiamo studiare i fatti interni come dipendenti gli uni dagli altri, e riguardarli come contenuti in una coscienza comune; dobbiamo studiare i reali, come se siano vere le antitesi nelle antinomie cosmologiche; dobbiamo studiare il mondo come se tutte le parti sue siano congiunte e dipendenti da un principio comune e supremo; ma non possiamo asserir nulla intorno al valore objettivo di questi principii.

Ora, se ben si considera, si vedrà come la differenza di valore tra i principii intellettivi e razionali sia assai minore di quello che paja, essendo l' objettività dei principii intellettivi, se così posso esprimermi, affatto subjettiva. E per vero s' è da noi veduto che quei principii, anzichè acquistare valore objettivo in quanto siano applicabili ai sensibili, sono essi medesimi quelli, che danno vera *objettività* alle rappresentazioni sensibili. Perciò i principii intellettivi vanno riguardati come subjettivi al pari dei principii razionali, intesi quali principii regolativi e non costitutivi.

Ma per togliere ai principii razionali ogni valore costitutivo Kant si fonda sovra un presupposto non mai provato nel suo sistema, cioè sul presupposto, che soltanto coll'unione del sensibile coll'intellettivo si può avere una rappresentazione, una sintesi objettiva.

Ma se in ultimo l' objettività, come già vedemmo, viene dalle categorie, dall' Appercezione trascendentale, dall' Intelletto, perchè non potrà questo rappresentarci oggetti, anche indipendentemente dal senso? Se, come lo stesso Kant ammette, noi possiamo da certi fenomeni argomentare cause le quali per la imperfezione dei nostri sensi sfuggono al nostro percepimento, perchè non potremo dal complesso delle nostre cognizioni, dai principii intellettivi e dai dati sensibili insieme, esser condotti ad ammettere alcuna cosa come realmente ed assolutamente esistente, sebbene trascenda affatto la nostra esperienza?

Kant era condotto ad un compiuto scetticismo teoretico intorno al mondo sovrasensibile da quegli assoluti dualismi, che noi abbiamo a lungo spiegato nel § 3 del capo settimo. Ma, tolti questi, il mondo sovrasensibile non è più così inaccessibile al pensiero umano, come Kant vorrebbe. E sebbene non possiamo avventurarci in quel mare nel modo che pretendono i metafisici dogmatici, deducendo da pochi principii arbitrariamente stabiliti le determinazioni dei reali, la loro natura e le loro leggi, pure non vogliamo rifiutarci il diritto di asseverare l'esistenza di un qualche cosa di assoluto e di sovrasensibile, se tal cosa è richiesta come spiegazione necessaria di ciò che direttamente si apprende. Il qual diritto viene da noi ammesso per il principio, che le necessità, le quali dominano il nostro pensiero, sono figlie della realtà assoluta e alla natura di questa corrispondenti.

Con ciò noi non intendiam sostenere, che la realtà sia in sè tal quale i principii supremi dell' intelletto e della ragione ce la fanno rappresentare, ma che questi principii corrispondono sempre in qualche

modo alla realtà, e che la filosofia, invece di attribuir loro un valore meramente subjettivo, dovrà con un esame critico sceverare in ciascuno di essi l'elemento psichico dall'elemento logico e metafisico, determinare il senso e il valore che ciascuno ha sì rispetto alla realtà come rispetto al pensiero, e all'uopo rettificarli e correggerli.

Ammessa questa norma, noi esamineremo brevemente le soluzioni dialettiche di Kant nei vari ordini dei principii razionali.

2. *Paralogismi della Ragion pura.* — In questo punto più che negli altri si chiarisce la debolezza della critica kantiana.

Secondo il primo paralogismo l'Io sarebbe sostanza reale, secondo Kant invece una sostanza meramente in idea, cioè nè una sostanza esistente in sè, e neppure una sostanza fenomenica, ma una mera forma cogitativa.

Ora io credo, che in ciò la Psicologia non possa in alcun modo accettare la dottrina di Kant. Lungi dal togliere all'Io la sostanzialità, noi riconosciamo in esso il prototipo della sostanza. Al nostro Io noi intimamente attribuiamo tutto ciò, che in noi avviene, esso è per noi la causa, almeno immediata, di tutti i nostri fenomeni, esso l'essere permanente in cui questi si avvicendano. Ma Kant objetta: Dove avete voi questo permanente, dove lo intuite? — Rispondiamo: Col nostro senso intimo. — Un qualche cosa di inesprimibile e di indimostrabile ci fa sentire noi in noi stessi, nelle vicende della nostra vita, nel succedersi dei nostri pensieri, delle nostre gioie e dei nostri dolori, e sovratutto nelle deliberazioni della nostra volontà.

Ma è ovvio, dirà un kantiano, il distruggere tale affermazione, perchè fondata sopra un sentimento cieco, dal quale non riuscirete mai a trarre la sostanzialità.

Troppe cose dovrei dire per rispondere appieno a questa grave objezione; ma accennerò la mia idea fondamentale.

Tutte le nostre affermazioni, che in qualche modo si possono dimostrare, ci riconducono, come tutte le logiche c'insegnano, ad alcunchè di primitivo, di indimostrabile, di psicologicamente necessario. Non è vero che questo primitivo sia evidente per sè: prende la forma assiomatica posteriormente, ma tale forma è derivata, e codesti assiomi si fondano pur sempre sopra alcuna cosa accettata per una certa ineluttabile ispirazione psicologica. Ora a tutte queste accettazioni primitive sta a fondamento un sentimento; almeno è il sentimento il quale ci forza ad accettare quei principii, e ci tiene, anche, malgrado le nostre dottrine filosofiche, fedeli ad essi.

Ora io credo, che tali principii siano la credenza nell'esistenza assoluta del reale, la credenza nell'esistenza del mondo esterno e dei nostri simili, gli stessi principii formali intellettivi di Kant, e per ultimo anche la coscienza del nostro Io sostanziale. Se Kant non dà valore a questa coscienza, non l'avrebbero neppure i suoi principii intellettivi. Che se egli soggiungesse, questi esser validi perchè necessari al sapere, al pensiero umano, noi chiederemmo ancora perchè debba esser possibile la scienza umana? e in ultimo si dovrebbe riconoscere, che non si ammettono già quei principii perchè necessari alla scienza, ma piuttosto si forma la scienza, perchè si posseggono e

si tengono fermi quei principii, accettati appunto per quel sentimento intimo di cui ho discorso.

Ancor meno convincente è la critica fatta da Kant contro il secondo paralogismo, quello della semplicità.

Niuno, meglio di Kant, vide l'importanza dell'unificazione nel pensiero umano, niuno meglio di lui dimostrò non esser possibile vera objettivazione delle rappresentazioni senza una sintesi; ma d'altra parte egli sostiene poi, che questa sintesi non richiede in noi che un'unità meramente formale, un'unità di coscienza, non un'unità di sostanza. Se si provasse, che esistono enti semplici, dice Kant, allora sarebbe aperto il regno dei noumeni, ognuno potrebbe entrarvi ed occupare quella parte che gli comoda. Senza accettare queste conseguenze nè l'ampia facoltà, che Kant sarebbe disposto ad accordarci, io credo, che la semplicità sostanziale dell'Io si possa ritenere come un teorema accertato della moderna metafisica. Kant dice, che di nessun ente semplice noi abbiamo intuizione, e che quindi noi non possiamo neppure ammetterne la possibilità. Ma noi già abbiam respinto il pregiudizio di Kant, che si possa ammettere, come avente un valore objettivo, soltanto ciò che è dato in un'intuizione sensibile.

Però v'è un'altra ragione a sostegno della dottrina di Kant, la quale è indipendente dal suo principio generale. Dei fenomeni interni noi non apprendiamo direttamente la causa; ora in un caso simile la causa non si può mai intieramente determinare, essendo incerte tutte le conclusioni dall'effetto alla natura della causa. Così crede Kant, come Locke, che l'unità di coscienza si potrebbe avere anche in una collezione di sostanze. Ma la metafisica psichica prova,

che ciò è impossibile, e che una molteplicità di sostanze conscie non potrebbe costituire al più, che una molteplicità di coscienze identiche fra loro e replicanti tutte il medesimo Io; il che non toglierebbe per nulla la dottrina della semplicità.

Quanto alla critica del terzo paralogismo anche noi siam disposti a riconoscere con Kant, che non si può dimostrare l'impossibilità, che una coscienza identica si trovi successivamente in più sostanze. Noi non crediamo cioè possibile, che una coscienza identica *passi* successivamente in più sostanze (essendo simili *trapassi* di uno stato o di una modificazione di una sostanza in un' altra sostanza inescogitabili), ma potrebbe avvenire, o meglio non è contradditorio il pensare, che estinguendosi una data coscienza in una sostanza, si susciti e si produca immediatamente in un'altra sostanza una coscienza perfettamente identica.

Ma di siffatta ipotesi non è poi data alcuna prova, nè se ne può concluder nulla.

La discussione del quarto paralogismo mira principalmente a determinare i rapporti tra l'anima e il mondo esterno, e quindi ci designa chiaramente il posto di Kant nella controversia tra il materialismo e lo spiritualismo.

Kant non si può dire nè spiritualista nè materialista, nel significato comune di queste parole; egli si eleva, come già si disse, sopra amendue i sistemi, negandoli, come sistemi dogmatici, amendue; poichè egli nega che in sè vi sia il semplice, come nega che vi sia il composto o la materia.

Ma, restando nel mondo fenomenico e considerando rispetto a questo la condizione reciproca dell' anima e della materia, egli ammette, in maniera vaga nella

prima edizione, esplicitamente e vivamente nella seconda, la materia come il substrato fenomenico del pensiero, come il permanente nella serie dei fenomeni interni. Per tal rispetto Kant sarebbe materialista. Ma il suo materialismo è pur sempre un materialismo idealistico, poichè la materia non è che rappresentazione, non ha quindi che un' esistenza relativa; e noi lo abbiamo veduto nella prima edizione giungere al punto di affermare che lo spazio, e quindi la materia e quanto è esterno, si trova in noi stessi al pari del tempo e dei fenomeni interni, e che la loro esteriorità è una mera *illusione.*

Il materialismo di Kant è dunque affatto *sui generis*, e noi dobbiamo piuttosto riguardare la sua dottrina come un idealismo assoluto, per il quale materia ed anima, sostanza e modi (interni o esterni) hanno un'esistenza ugualmente relativa, sono meri parventi.

Anche qui non doveva esser difficile il riconoscere, come la dottrina di Kant non si combinasse già con quella di Berkeley, ma riuscisse ad un completo nichilismo teoretico. E per vero, riguardando Kant l'unico oggetto sostanziale dato dal mondo sensibile, la materia, come fenomeno, come un esistente relativo, e chiusa ogni via per affermare l'esistenza di un Assoluto, non rimaneva che di considerare il mondo sensibile come un grande assurdo, perchè esso non consta che di una serie di relativi, di una serie di cose che esistono ad altro, senzachè quest' altro non sia dato mai; e perchè l'Io, il quale doveva essere questo *Altro*, ha un' esistenza ancor meno consistente di quei relativi, non potendosi esso sostanziare se non in uno di questi, cioè nella materia.

Ad ogni modo la teoria era così nuova e sconcer-

tava talmente le antiche classificazioni dei sistemi, che non dobbiamo meravigliarci se essa venne dapprima interpretata nei modi più diversi; ma niuno sentì quanto il Fichte le profonde difficoltà che la travagliavano, niuno quanto lui vide le conseguenze necessarie, alle quali, stando fermi certi presupposti, bisognava venire, e quindi lo sviluppo, che bisognava dare al sistema. — Anche qui la difficoltà intima, profonda, stava nel formalismo dell'Io; facendo di questo la sorgente di tutto il reale, Fichte conservava il monismo kantiano, cioè l'unificazione del mondo interno col mondo esterno, ma toglieva l'assurdo di una serie di relativi senza un assoluto; l'assurdo di un Ente che percepisce, e che non ha neppure un'esistenza sostanziale fenomenica; toglieva la separazione tra il mondo fenomenico e il noumenico.

Kant dava grande importanza alla sua dottrina monistica per la risoluzione del problema intorno alla possibilità del commercio fra l'anima e il corpo, della corrispondenza e del rapporto causale tra i fatti interni e gli esterni. Ammettendosi, che questi esistono in sè, quali noi ce li rappresentiamo, come è possibile, chiede egli, che essi siano causa di fatti così diversi? — Dal che si vede come Kant, non ostante la guerra da lui mossa alla metafisica, non avesse saputo liberarsi interamente da' suoi pregiudizi, e quindi anch' egli s' illudesse nel credere, che gli effetti e le cause debbano necessariamente aver somiglianza tra loro.

La Critica kantiana non può dunque, a mio avviso, festeggiare un compiuto trionfo sulla Psicologia razionale; ed infatti dopo di lui le questioni riguardanti il materialismo e lo spiritualismo risorsero più

vive che mai, e anche ai nostri giorni esse vengono ancor dibattute tra le varie scuole, e annoverate tra le questioni più gravi e più importanti.

Ma sebbene la filosofia moderna non accetti il *veto* kantiano di affermare alcuna cosa intorno alla natura assoluta e sostanziale dell'Io, tuttavia vi si scorgono due tendenze, che la ravvicinano al kantismo; l'una è la tendenza a rendere il dogma morale dell'immortalità dell'anima indipendente dalla polemica tra il materialismo e lo spiritualismo e dai risultati di essa, l'altra è la tendenza, comune a molti spiritualisti e materialisti, ad unificare in qualche modo lo spirito e la materia, a trovare tra loro non già solo una comunanza accidentale ed avventizia, ma un rapporto più intimo e una natura, in qualche parte comune; ossia vi ha anche negli spiritualisti una tendenza monistica, ma col proposito di non abbandonare il dogma dell'unità semplice e sostanziale dell'Io.

3. *Antinomie.* — La teoria svolta da Kant rispetto alle due prime antinomie è, a mio avviso, felicissima, malgrado i difetti contenuti nella sua dottrina psicologica intorno allo spazio e al tempo; parendomi, che egli abbia in quella superate le intrinseche contraddizioni esistenti nel concetto dell'infinitudine, che la nostra mente, giunta a un certo grado di sviluppo matematico, è costretta di attribuire allo spazio, al tempo e alla divisibilità della materia.

Noi non abbiamo ammesso con Kant, che lo spazio e il tempo siano forme meramente subjettive; abbiam detto, che esse si svolgono nel nostro spirito suscitate dalle impressioni della vista e del tatto e dalla natura nostra particolare. Lo spazio e il tempo sono

dunque subjettivi e objettivi insieme quanto alla loro origine psicologica. Ma valgono questi concetti anche pel reale in sè? Noi non possiamo pensare qualunque reale se non in uno spazio, nessun fatto se non in un tempo; e poichè noi ci rappresentiamo anche il reale assoluto come avente una vita, uno sviluppo, così anche al reale assoluto noi diamo tempo e spazio.

Ma, ciò ammesso, sorge la terribile questione dell'infinità. Kant ha perfettamente ragione, a mio avviso, nel sostenere, che la scienza umana deve nei suoi studi procedere come se lo spazio e il tempo siano indefiniti; perciò l'astronomo potrà determinare i limiti a cui giunge il nostro senso armato degli strumenti più potenti, determinare i limiti del mondo col quale noi siamo in una sensibile relazione, ma al di là di quei limiti egli pensa necessariamente un altro mondo, e un mondo che è necessariamente in qualche relazione col nostro e quindi con noi. Ammettiamo quindi con Kant esser presupposto necessario della geometria e quindi della fisica lo spazio illimitato ed infinito, giacchè uno spazio in qualunque modo finito o limitato sarebbe un corpo, o un *ambiente* dello spazio, non mai **lo** spazio, il contenente universale e comune di tutti gli esseri.

Ma come può in sè un oggetto essere indefinito? come può il tempo non aver principio e non aver fine, lo spazio non aver limiti? La difficoltà è gravissima; e Kant non aveva tutti i torti se credeva di scorgere nello scioglimento, che egli vi aveva trovato colla sua dottrina, una delle prove più grandi della verità di questa.

Però neanco la teoria di Kant ci dà una soluzione, che soddisfi intieramente. Posto che spazio e tempo

non esistano in sè, è tolta la difficoltà di un oggetto in sè esistente come indefinito; ma si presenta l'altra di forme subjettive indefinite. Come può il pensiero umano avere e sviluppare tali forme? — Qui sorge anzitutto una questione psicologica che da Kant, come già si disse, venne trascurata, ed invece nella scienza più moderna fece progressi importantissimi, massime per ciò che riguarda l'idea dello spazio. Ma tali progressi si fecero, specialmente abbandonandosi l'esclusivo subjettivismo di Kant, e riconoscendosi la parte, che l'esperienza ha nel suscitare ed esplicare in noi quelle due idee fondamentali e le loro varie determinazioni.

Ma gli è innegabile, che ai progressi della questione psicologica non corrisposero sinora del tutto quelli della questione metafisica.

Dovremo noi dunque ammettere con Kant, per isfuggire alle difficoltà accennate, che spazio e tempo siano pure forme soggettive?

A me pare di no.

Io ebbi già a dire, che in ultimo la necessità logica si fonda sopra una necessità psichica. Ma non v'ha dubbio, che questa alla sua volta presuppone una necessità metafisica ed objettiva, perchè il nostro pensiero fa pur parte del reale e ne riceve l'azione; ed è certamente in grazia di quest'azione combinata colla nostra natura particolare, che noi ci sentiamo necessitati a rappresentarci le cose in un modo anzichè in un altro.

Ma quale sarà nelle nostre rappresentazioni la parte subjettiva e quale la objettiva? Non si può dare una risposta generale a questa domanda; essa vien data dallo stesso sviluppo del sapere con quella critica gra-

duale che noi abbiamo già accennata (v. retro p. 329). Nello stesso modo che, trovando delle contraddizioni fra varii fenomeni ottici quando gli oggetti vengono riguardati come, in sè medesimi, bianchi rossi verdi, ec., noi siamo poi condotti a riconoscerli invece come privi di colore e a considerar questo come un effetto, che vien prodotto in noi da un'azione, per sè non colorata, degli oggetti e dalla natura stessa dei nostri organi e del nostro spirito; così noi, trovando delle contraddizioni nei concetti della nostra mente, siano pur questi naturali e necessari, siam costretti a rettificarli e a correggerli con una riflessione posteriore che tolga quelle contraddizioni. In questo modo noi troviamo che il concetto di spazio in sè infinito, è contraddittorio o meglio è illusorio; perchè noi in verità non ci rappresentiamo uno spazio infinito, ma siamo, nel rappresentarci un ambiente spaziale qualunque, costretti sempre a rappresentarcelo come contenuto in un altro ambiente più grande; ed è per questo che lo spazio, assoluto ed universale, non può avere alcuna forma; poichè, se l'avesse, non sarebbe più lo spazio, ma uno degli spazi in questo contenuto.

Ma se lo spazio non è rappresentabile da noi come limitato, non potrebbe esser tale in sè medesimo?

Per risolver codesta questione convien ricordare i nostri principii, già altrove accennati: Perchè in genere il nostro pensiero acquisti un valore objettivo non occorre che gli oggetti esistano assolutamente quali noi ce li rappresentiamo; basta si considerino come l'effetto di una realtà assoluta in noi, che pur di questa realtà assoluta facciamo parte.

Ma non dobbiamo poi ammettere, che gli oggetti possano esistere in sè in una maniera contraria ed

opposta a quella, nella quale noi, per una necessità subjettiva, siam costretti a pensarli.

Ora sembra a me, che la dottrina ingegnosa e profonda di Kant sullo spazio e sul tempo, si possa conciliare perfettamente coi principii suesposti, e che essa determini insieme con giustezza come la matematica e le scienze naturali debbano considerare quelle idee e specialmente l'idea di spazio, ed in qual modo ne abbiano a far uso.

Così, stando alla dottrina kantiana, tanto il matematico quanto il fisico debbono procedere nei loro studi e nei loro concetti col presupposto, che lo spazio sia infinito e illimitato, e colla sicurezza, che questo presupposto non potrà mai venire smentito, perchè, qualunque sia la forma dell' ambiente nel quale per avventura noi ci trovassimo, questo ambiente, se è limitato e quindi ha una forma, deve esser necessariamente collocato dal nostro pensiero in un altro ambiente, e così via.

Poco diversamente dovremmo discorrere rispetto al tempo e alla divisibilità della materia.

Ma veniamo alla terza antinomia, la quale ha anche per le dottrine pratichè di Kant una singolare importanza.

I due fini principali, e che in fondo ne costituiscono un solo, dell'Antitetica trascendentale sono la distruzione della metafisica dogmatica e insieme la soddisfazione delle esigenze fondamentali teoretiche e pratiche dello spirito umano rispetto al mondo.

Ma in niun'altra soluzione delle antinomie si vede così forte e così grande questa tendenza conciliativa e larga di Kant come nella soluzione della terza; nella quale non si trattava, come nelle due precedenti,

di conciliare insieme opposte tendenze teoretiche, ma di conciliare la teoria colla pratica, la scienza colla morale, lo sperimentalismo col dogmatismo.

Non v'ha scienza dei fatti, se questi non sono tutti e intieramente fra loro collegati secondo il rapporto di causalità, se ciascuno di essi non è determinato da altri fatti precedenti, e questi da altri e così in infinito, come avviene appunto nei fatti, che sono oggetto della nostra esperienza, studiando i quali la scienza è certa di non incontrar mai alcun ostacolo nè alcuna lacuna. Ma i fatti come fenomeni presuppongono cose in sè, le quali non sono oggetto della scienza, sono fuori del suo dominio come son fuori del dominio della natura. Vi potrà dunque essere un principio, da questa indipendente, il quale ci autorizzi a riconoscere in quelle tali cose, esistenti in sè, un'attività, una causalità differente dalla fenomenica, cioè un operare libero. L'esame della terza antinomia è volto a provare che tale facoltà è pensabile, non contraddittoria in sè, e che non è in urto nè in opposizione colla esperienza e colla natura; la Ragion pratica dimostrerà poi che un tale operare esiste nell'uomo.

Ma si conciliano veramente questi due modi opposti di operare, queste due opposte causalità? Credo che basti la semplice lettura dell'esame che Kant fa di questa terza antinomia, per convincersi del contrario e per riconoscere che Kant, malgrado i suoi poderosi sforzi, non giunge ad uscire dal passo inestricabile, per il quale si è messo. Kant poi è sempre tanto sincero e direi quasi ingenuo, nell'esporre le sue idee, che lascia apparire chiaramente le contraddizioni e le difficoltà della sua dottrina, senza cercar modo di palliarle o di mascherarle. Non avrem dun-

que, per metterle a nudo, da superare quegli ostacoli, che produce per solito l'amor proprio. E noi lo faremo qui, senza però addentrarci nelle conseguenze, che ne derivano per la libertà morale, perchè di ciò si deve trattare ampiamente nella *Ragion pratica*.

V'ha anzitutto una difficoltà, che involge ambedue le ultime antinomie.

I fenomeni non possono essere determinati che da fenomeni, e così in infinito; ma d'altra parte essi hanno un fondamento condizionale in un qualche cosa che esiste in sè, in un Noumeno. Anzitutto noi chiederemo a Kant: se voi considerate la legge di causalità per una legge del mondo fenomenico, come potete attribuirla ai noumeni? Come è possibile un causare, un produrre, là dove non vi ha tempo, non vi ha mutazione, non vi ha principio, non vi ha fine? Voi dite benissimo, che ammettete tali cose come superiori o estranee alla scienza, come misteriose ed inesplicabili. Ma allora non potete neppur dire, che tali noumeni sono condizione dei fenomeni: non potendo voi in alcun modo nè pensarli nè rappresentarveli, non potete neppur parlarne.

Ma se non è pensabile la causalità nel mondo noumenico, non è più facile nel fenomenico. Mere parvenze non possono nè produrre, nè determinar nulla, neppur altre parvenze. Quando noi diciamo che un fatto, un fenomeno, ne determina un altro, intendiamo veramente che lo stato di una sostanza, di un essere esistente in sè, determina lo stato di un altro essere che pure in sè esiste. Così il produrre, il causare, appartiene propriamente alle sostanze. Kant può rispondere che in fondo anch'egli intende lo stesso, e che queste sostanze sono pure per lui le cose esi-

stenti in sè. Lasciando stare, che questa risposta non sarebbe per nulla conforme alla sua teoria della sostanza, essa non iscioglie le difficoltà, dalle quali è qui avvolta la dottrina di Kant. Queste sostanze, che noi consideriamo come vere cause, non sono per noi segregate dal mondo fenomenico, non sono fuori del tempo, operano, determinano e sono determinate, e la loro esistenza sta appunto in un continuo avvicendarsi, in un diventare, come direbbe Hegel.

Col sistema di Kant questo diventare, questo muoversi del mondo, è inconcepibile, esistendo i suoi noumeni, le vere sostanze, fuori del tempo.

Nella terza antinomia par si voglia congiungere il mondo fenomenico col noumenico dicendo, che come il carattere empirico è nel mondo fenomenico condizione ultima di tutti i fatti, così il carattere intelligibile è assoluto fondamento del carattere empirico. Ciò sarebbe perfettamente conforme alle idee da me esposte; ma Kant allora dovrebbe nel mondo fenomenico, per ogni individuo, fermarsi al carattere empirico; mentre egli altrove, e per vero in modo più conforme alle sue dottrine, non vuol già spiegare direttamente il carattere empirico per mezzo del carattere intelligibile, ma co' suoi stessi precedenti empirici. E d'altra parte anche questo carattere intelligibile egli lo dovrebbe sottrarre all'immobilità e farlo non solo determinante, ma anche determinabile, come è per vero il carattere morale di ogni uomo nelle vicende della vita.

Noi non sappiamo poi, come in questa terza antinomia si possa conciliare la distinzione dei fatti morali e degli immorali. I primi, essendo determinati da idee pure, sono i soli che ci guarentiscano l'esistenza

di una causalità noumenica, della libertà; i secondi invece, come determinati dal senso, sono soggetti al meccanismo naturale; e infatti Kant non dà libertà ai bruti, perchè questi operano solo secondo il senso. Ma poi i fatti morali, come fenomeni, sono pure soggetti alla causalità naturale, perciò anch'essi vestono l'apparenza di fatti indifferenti per la moralità.

Ma forse Kant vorrà attribuire assolutamente i fatti morali alla ragione, gli immorali al senso? Allora le due serie di fatti sarebbero l'una assolutamente estranea all'altra; la ragione opererebbe secondo una legge, il senso secondo un'altra; nè potrebbe sorger più alcuna lotta tra l'una e l'altra facoltà, perchè la ragione è inalterabile, com'è inalterabile il carattere intelligibile, in cui essa si concreta; e così una vera e propria distinzione di moralità e di immoralità non sarebbe più pensabile.

L'unica soluzione è in parte la distruzione della Critica: noi dobbiamo assoggettare la ragione e la libertà, come il senso, alle condizioni del tempo, e togliere quella divisione assoluta tra mondo fenomenico e noumenico, che in Kant è cagione di tante difficoltà, come già per l'addietro si è veduto.

Secondo la soluzione della quarta antinomia noi possiamo ammettere un Incondizionato fuori del mondo sensibile, fra gli enti esistenti in sè, fra i Noumeni.

Questa soluzione si connette strettamente colla critica, che Kant fa della Teologia razionale, ossia colla sua dottrina intorno all' Ideale della ragion pura e noi possiamo prenderla in considerazione discorrendo di questa.

4. La critica della teologia razionale e speculativa è una delle parti più splendide e più vittoriose, in al-

cuni punti almeno, dell'opera di Kant. Già noi stessi abbiamo detto come, anche ammettendo il reale assoluto e riconoscendo l'esistenza di esseri che trascendono la nostra esperienza sensibile, noi non possiamo fare di questi esseri una scienza propria e diretta, sviluppare intorno ad essi una vera serie di determinazioni, come pretende fare la filosofia dogmatica.

Questa riserva noi la crediamo tanto più necessaria rispetto a Dio.

Pur riconoscendo il reale assoluto, un Ente che in sè contenga la condizione del mondo sensibile, della esistenza degli esseri e della loro attività, non si può certo provare teoreticamente, che quell'Essere sia ente perfettissimo, sia il Dio della morale e della religione, il Dio che ci occorre per le nostre esigenze pratiche.

Che fare dunque? dovremo noi torturarci il cervello, come fanno i metafisici dogmatici, per escogitare dimostrazioni sempre nuove dell'esistenza di Dio? dimostrazioni, nelle quali alla sottigliezza è pari la vanità, e che ci convincono tanto meno, quanto più sono ingegnose? Giacchè sembra al naturale sentimento d'ogni uomo, che Dio non dovrebbe dimostrarsi con un ragionamento dotto e artifizioso, ma con un discorso facile ed ovvio, il quale ad un tempo non lasciasse luogo al minimo dubbio.

Ma i metafisici sono ben lontani dall'aver toccata questa meta; ed anzi il gran numero e la varietà degli argomenti ci provano la loro debolezza, e ci mostrano che la stessa metafisica non ripone in essi una grande fiducia.

Nè possiamo esser meglio soddisfatti della scienza,

che si pretende fare intorno a Dio, dopochè se n' è ammessa l'esistenza: tutta quell'enumerazione e dimostrazione di predicati, fondate sopra definizioni di meri concetti senza nessun riscontro colla realtà da noi direttamente percepibile, ci pare, ed è, una scienza vana e fantastica che lascia l'adito a dir quel che si vuole coll'unico aiuto della nostra sottigliezza e della nostra fantasia metafisica.

Kant ebbe il grandissimo merito di aver posto fine per sempre a questo vano fantasticare colla pura ragione. Egli ebbe il merito di far riconoscere, che niuno ammette Dio per codeste argomentazioni artifiziose, fondate su concetti astratti; ma che lo si ammette per qualche cosa di più profondo e di più spontaneo, per un principio morale.

5. Ma noi abbiamo veduto che la Dialettica trascendentale di Kant ha, anche sotto il rispetto teoretico, la sua parte positiva secondo la quale Dio si deve ammettere come esistente in idea, quale principio regolativo della ragione e della scienza umana.

Ora possiamo noi a questo principio regolativo riconoscere il valore, che Kant gli attribuisce? Gli è vero, che esso ci fa connettere in un certo modo i nostri concetti e ci fa stabilire, fra di essi, certi rapporti. Ma tali connessioni e tali rapporti non hanno più alcun valore nè alcun significato, se noi non riconosciamo pure un valore objettivo a quel principio supremo da cui essi derivano; mentre Kant non riconosce a questo che un valore meramente logico, metodico, e gli nega perfino un valore regolativo pari a quello dei principii dinamici dell'intelletto, perchè questi, dice egli, sono almeno costitutivi, cioè objettivi, rispetto ai fenomeni o alle loro relazioni.

Però non si deve disconoscere che Kant in questa sua teoria è molto arruffato e pieno di oscurità e di inconseguenze. Così, dopo aver parlato del valore regolativo dei principii razionali e dei principii logici che se ne derivano, sostiene, come s'è veduto, che questi presuppongono necessariamente dei principii trascendentali. Ora questi si riferiscono in ultimo agli oggetti e non possono avere una validità objettiva diversa da quella dei principii intellettivi.

Tali contraddizioni, che sorgono nella teoria generale dei principii razionali riguardati come principii regolativi, sono ancor più gravi rispetto all' Ideale della Ragion pura.

La teoria di Kant è, su questo punto,molto singolare. Abbiamo un principio il quale è per natura sua essenzialmente metafisico e non ha senso se non ha un valore reale, il principio cioè che esiste una somma Intelligenza e che tutto nel mondo dipende da questa. Ora Kant ci viene a dire che questo principio ha un valore puramente logico e non reale, ma che in ultimo il suo valore logico dipende dal suo valore reale e metafisico. E per verità si usa logicamente di quel principio, in quanto, studiandosi le cose, si *presuppone* che esse dipendano da una Intelligenza somma, cioè si presuppone la verità metafisica objettiva di quel principio, che si vorrebbe riguardare come meramente logieo e regolativo.

È facile lo scorgere come anche qui Kant si sia messo in impaccio colla sua tendenza generale a voler conciliare le diverse esigenze dello spirito col suo metodo, che potremmo chiamare dualistico, col metodo cioè di scindere fra loro i varii elementi e i varii ordini delle cose e delle idee.

Tutte le difficoltà, che Kant trova qui, come in altri punti della Dialettica, risultano dall'uno o dall'altro o da tutti questi tre dualismi, da lui recisamente stabiliti, due dei quali già abbiamo fatto conoscere e l'altro conosceremo in seguito: dualismo tra intelletto e ragione, tra fenomeno e noumeno, tra teoria e pratica. Togliamo questi tre dualismi e le difficoltà e contraddizioni della dottrina kantiana intorno all'Ideale della ragion pura e i principii, che con esso si connettono, scompaiono intieramente.

Se i principii della ragion pura sono naturali quanto i principii dell'intendimento, e se in ultimo intelletto e ragione formano una facoltà sola, perchè non avranno, in genere, un ugual valore objettivo?

Un kantiano ci additerà le contraddizioni o le illusioni, alle quali quei principii ci conducono. Ma non ci possono condurre a tali risultati anche i principii dell'intelletto? Anzi codesti principii della ragione non sono forse i principii stessi dell'intelletto, spinti oltre certi limiti? L'allargarsi e l'estendersi in tal modo dipende dunque dalla natura stessa di quei principii e dalla natura intima del pensiero umano; perciò noi non possiamo, io credo, affermare *a priori* e in modo assoluto che tali principii perdano ogni valore objettivo quando vogliano, per uno scopo teoretico, trascendere il mondo sensibile.

Ciò stabilito, non vi sarà difficoltà a riconoscere, e non solo a presupporre, l'esistenza di un Ente assoluto, assoluto fondamento del mondo sensibile e della realtà in genere, e a riconoscere questo Ente con un principio metafisico indubitabile, non con un principio logico regolativo che si ammette per convenienza e per i vantaggi che nei nostri studi e procedimenti

scientifici ne possiamo trarre. — Gli è ben vero che Kant in qualche luogo ammette l'esistenza di questo Assoluto (v. K. p. 538) nella stessa guisa, che ammette l'esistenza del Noumeno in senso negativo (v. retro p. 230 e segg.). Ma abbiam veduto, come egli si contraddicesse in questa sua dottrina; e anche qui, se egli riconosce che noi dobbiamo ammettere un qualche cosa in genere come fondamento e ragione del mondo, sostiene poi che questo qualche cosa non lo possiamo in alcun modo qualificare nè determinare, non potendogli noi applicare le categorie. Ma, senza di queste, come avrem facoltà anche solo di affermarne l'esistenza?

Riconoscendo in ogni modo, senz'ambagi, l'esistenza vera e reale, e non soltanto logica, di quest'Ente assoluto, fondamento razionale del mondo, è subito stabilito un pieno accordo tra la teoria e la pratica, tra il fenomeno e il noumeno.

Questo Ente, che è fondamento di tutto il reale, è anche fondamento del dovere e della moralità. Come noi non possiamo ammettere questa e darle valore senza riconoscere quell'Assoluto, così nel fare la scienza del mondo noi dobbiamo necessariamente presupporlo. Gli è vero, che l'Assoluto richiesto dalla scienza teoretica non è il medesimo Ente richiesto dalla moralità, o meglio il concetto dell'uno non coincide intieramente col concetto dell'altro: in ciò ha pienamente ragione Kant. Ma v'ha un punto, da lui non esplicitamente dichiarato, benchè perfettamente consentaneo alla sua dottrina pratica e a tutto lo spirito suo, punto il quale torrebbe ogni difficoltà.

La scienza teoretica è essa affatto indipendente, anche nel suo principio più astratto e più generale,

da un principio morale? Non lo credo. Ho già spiegato (v. retro p. 352) come nel principio supremo della mente umana, vale a dire nel principio di identità, si contenga un'affermazione materiale e sintetica, e non meramente analitica e formale nel modo che pretende Kant. Ma qui io soggiungo, che in quel principio si contiene pure un elemento morale; giacchè, a parer mio, non solamente noi ammettiamo con esso, che qualche cosa esiste assolutamente e si può conoscere; ma ancora che noi *dobbiamo* sempre riconoscerlo come esso è. — Così anche il primo principio del pensiero umano afferma implicitamente l'esistenza di un dovere, e quindi di un ordine morale che è fondamento dell'ordine logico e dell'ordine metafisico; afferma cioè, che il mondo è dominato da un'Intelligenza somma e morale, e che tutti gli esseri da essa dipendono.

Così lo stesso principio astrattissimo di identità toglie i dualismi assoluti di Kant.

CAPO NONO.

Segue la Ragion pura — Metodica trascendentale.

§ 1. — La disciplina della Ragion pura in generale.

Nella *Dottrina elementare* si è esaminato il materiale di cui si compone l'edificio delle nostre cognizioni, e si è veduto sino a qual piano lo si possa elevare. Pareva, dice Kant, che ci fosse dato toccare il cielo, ed invece dobbiam contentarci di una semplice casa di abitazione *(Wohnhaus)*, fondata sul piano dell'esperienza, nella quale però possiamo avere quanto ci bisogna, mentre quelli che tentarono di innalzare una torre sino al cielo sono sparsi raminghi e discordi per tutta la terra.

La *metodica* esamina il modo, col quale l' edifizio della ragion pura deve compiersi, ossia le condizioni formali, che deve osservare un sistema compiuto della Ragion pura; essa si distingue in quattro parti che sono: la *Disciplina*, il *Canone*, l'*Architettonica* e la *Storia della Ragion pura*.

Come pietra di paragone *(Probierstein)* delle sue affermazioni, la ragione ha nell' uso empirico l' esperienza, nell'esercizio puro matematico l'intuizione *a priori*. Ma nell'esercizio trascendentale, mancando essa dell'uno e dell' altro mezzo, tende a varcare i limiti che le sono assegnati, e ad avvolgersi quindi in il-

lusioni ed errori. Perciò in tale esercizio occorre una disciplina, cioè una dottrina negativa, che si proponga di frenare nella Ragion pura tale tendenza e d'impedire il cattivo uso de' metodi che essa deve seguire ne' suoi diversi esercizi, cioè nello stabilire le sue dottrine (esercizio dogmatico), nel difenderle (esercizio polemico), nel fare le ipotesi, nel dare le prove. In corrispondenza a questi quattro diversi uffici, avremo pure quattro diverse discipline della Ragione pura.

§ 2. — Disciplina della Ragion pura nell'uso dogmatico.

Questa trattazione di Kant richiama il suo scritto anticritico del 1764, *Intorno all'evidenza dei principii della Teologia naturale e dell'Etica*, nel quale egli segnava le differenze tra la cognizione matematica e la filosofica. Anche qui egli entra nello stesso argomento per determinare i limiti di questa e il modo di formarla. Molte idee, che qua e là furono già esposte nella Dottrina elementare, vengono qui raccolte e ripetute.

Come nello scritto anticritico, così qui Kant non vuole che la filosofia segua il metodo matematico, nè che la matematica segua il metodo filosofico, essendo affatto diversa l'indole delle due scienze: la filosofia è cognizione tratta da concetti, la matematica da costruzione di concetti; la prima coglie sempre l'universale in astratto e non può farcelo intuire se non per via d'esempi, i quali non ce lo rappresentano nella sua purezza e sono d'altra parte sempre tolti dall'esperienza; la seconda invece ci rappresenta il generale in concreto, cioè in un particolare che ha

valore generale e vien costrutto *a priori*, ecc. Da ciò viene che la filosofia, quando segue il metodo matematico, non fa che castelli di carta *(Kartengebäude)*; e che la matematica, quando segue il metodo della filosofia, si scioglie in chiacchiere.

Ma non è esatto definire, dice qui Kant all'opposto di quanto avea fatto egli stesso nello scritto citato, la filosofia per la scienza delle *qualità* e la matematica per la scienza delle *quantità;* perocchè di quantità si occupi pure la filosofia e di qualità la matematica. Così egli compie e corregge qui le idee del periodo precedente co' suoi nuovi concetti critici.

La filosofia, non avendo intuizioni nè pure nè empiriche, non ha facoltà di stabilire veri giudizi sintetici particolari e determinati, dai quali soli può risultare la cognizione; essa può formare soltanto *giudizi sintetici a priori* rispetto all'esperienza possibile, e come condizioni necessarie di questa.

Ma tali giudizi sintetici hanno valore unicamente per l'esperienza; sicchè noi, quando, chiudendoci in essi, cerchiamo di svilupparli col metodo matematico, non acquistiamo alcun risultato positivo.

Per usare del metodo matematico, la filosofia dovrebbe, come questa, avere *definizioni, assiomi* e *dimostrazioni.*

Ora, ognuna di queste cose manca alla filosofia.

Secondo Kant, definire è determinare un concetto nella sua costituzione primitiva e ne' suoi confini. Ma non si può definire un concetto empirico, perchè l'esperienza può continuamente aggiungere o togliere ad esso delle determinazioni; non sono definibili i *concetti puri* che sono oggetto della filosofia (concetti trascendentali, le categorie), perchè non si sa mai in-

tieramente quel che in essi sia contenuto; sono definibili gli oggetti immaginari, ma con ciò non si sa se si è definito un vero oggetto, o una semplice invenzione senza valore alcuno. Non sono dunque veramente definibili che le sintesi arbitrarie costruibili *a priori* (i concetti matematici); perchè queste le facciamo noi e quindi sappiamo tuttociò che in esse si contiene. Queste definizioni possono quindi stabilirsi dal matematico in principio e servir di fondamento alle ulteriori deduzioni. Il filosofo invece non può stabilire che definizioni analitiche, non può affermare di un concetto se non quello che già egli stesso vi è venuto prima riconoscendo; perciò esse sono in un continuo *fieri*, non si pongono al principio della scienza, ma in fine, e non possono quindi servire come mezzo inventivo.

Gli assiomi, secondo Kant, sono principii sintetici *a priori* di certezza immediata, e quindi non essendo derivabili da meri concetti, i quali non ci danno che giudizi analitici, potranno soltanto aversi nella matematica. I principii *a priori* della possibilità generale dell' esperienza, i quali sono studiati dalla filosofia, non hanno intuizioni proprie e dirette, ma abbisognano di una deduzione, cioè debbono essere riferiti all'esperienza possibile; essi sono quindi principii discorsivi e non intuitivi.

Dimostrazioni chiama Kant le prove apodittiche, in quanto sono intuitive, cioè in quanto ci possono rendere intuitivi i loro risultati; e come tali esse non si trovano che nella matematica. I ragionamenti dei filosofi sono invece sempre *discorsivi* o *acroamatici;* e i principii stabiliti con essi non sono mai *matemi*, cioè principii sintetici *a priori* derivati dalla costruzione

di concetti, ma *dogmi*, cioè principii sintetici *a priori* derivati da concetti, e che non hanno valore objettivo se non in quanto sono applicabili all'esperienza. Codesti principii si dicono *proposizioni fondamentali (Grundsätze)*, perchè rendono possibile il fondamento stesso della loro prova, cioè l'esperienza.

§ 3. — Disciplina della Ragion pura nella polemica.

La *Polemica* della Ragion pura consiste nella difesa de' principii ideali contro la loro dogmatica negazione; giacchè, sebbene essa non valga a provare il loro valore objettivo, nondimeno è certa di combattere vittoriosamente tutti gli argomenti, coi quali si volessero sostenere i principii opposti, e di mostrare insieme come tanto l'interesse teorico quanto il pratico stanno per l'affermazione de' principii ideali.

In questo modo, dice Kant, si prova che la ragione non è, come parrebbe dalla *Critica*, in una vera lotta seco stessa, giacchè per i principii affermativi della Ragion pura, ossia per il Platonismo, criticamente inteso, stanno gli interessi pratici e teorici, senzachè nulla vi sia in contrario; e, quanto all'antitetica naturale della Cosmologia, la Critica mostra come essa sia fondata sopra un equivoco.

Nè l'impotenza della ragione, dice Kant, a provare teoricamente la verità dei principii platonici o razionali è forse un male (K., p. 574), potendo noi nutrire per essi la fede più salda, anche rinunciando ad acquistarne *scienza*. Anzi egli, quasi temendo che le ammonizioni seminate per tutta la *Critica* non bastassero, si volge di nuovo vivamente contro le temerarie asserzioni dei Dogmatici, e specie di quelli

che vogliono sostenere le loro dottrine, non tanto perchè ne siano convinti, ma perchè le credono utili per la *buona causa*, cioè per la difesa degli interessi pratici. Quale ardente propugnatore della libertà di pensiero e della piena sincerità della parola, Kant vuole che tutte le dottrine della ragione siano accolte o respinte liberamente, e che ognuno abbia pieno diritto di esporre francamente i suoi dubbj e di opporre il suo *veto* (cioè la sua negazione) alle affermazioni altrui; perchè soltanto in questo modo, Kant soggiunge, si può arrivare alla verità, e perchè la ragione umana non deve riconoscere altro giudice che la stessa ragione universale degli uomini *(die allgemeine Menschenvernunft*, K., p. 581). Dal che si scorge come Kant assai giustamente facesse, nella questione tanto dibattuta intorno al criterio della verità, la sua giusta parte al consenso universale (1).

Niuna cosa per quanto sacra deve, secondo Kant, sottrarsi a questa libera critica della ragione e a questa piena sincerità di convinzione. V'è, dic'egli, una certa ipocrisia naturale negli uomini, per la quale essi cercano di parer migliori di quel che sono. Ma una tale ipocrisia, sebbene abbia avuto, per un certo verso, anche i suoi effetti benefici sull'incivilimento degli uomini, tuttavia, oltre rovinare nella vita pratica la moralità quando duri per un certo tempo, è poi affatto intollerabile nella scienza, dove la piena sincerità è il meno che si richieda da chi vi si applica.

Nè dobbiamo sgomentarci, dice Kant, se per questa piena libertà vengono attaccati quei principii, sui

(1) Vedi mio *Corso di filosofia*, pag. 252.

quali a noi sembra fondata la morale, perchè questa non soffrirà mai alcun danno da una libera critica; mentre nulla v'ha di più rovinoso per la scienza, e nulla è d'altra parte più atto a corrompere il sentimento del vero, e quindi il sentimento morale, quanto il voler prefiggere alla ragione la meta cui deve giungere e le verità che deve accettare, e quindi il mostrare una certezza che non si ha intorno a certi principii e a certe dottrine.

Nè Kant vuole riserbata questa piena libertà alle ricerche individuali degli scienziati, ma la richiede anche per l'insegnamento accademico; giacchè, com'egli con piena ragione osserva, se il sistema opposto può avere per qualche momento un vantaggio, esso spinge poi più facilmente la gioventù allo scetticismo (Kant, pag. 582).

Quando la ragione, dice pur Kant, fosse stata per il passato così pienamente libera, sarebbesi maturata prima la Critica, e si sarebbero già risolute con soddisfazione molte gravissime questioni che tennero sino a qui sospesi gli animi.

Così anche Kant sentiva che la sua Critica era, almeno in parte, figlia di quel potente spirito di libertà che aveva invasa l'Europa nella seconda metà del secolo passato.

La Critica è il grande tribunale, dinanzi a cui si debbono sciogliere tutte le questioni della ragione, quella sola potendo determinare i diritti e le facoltà di questa con un processo da essa istituito e compiuto. Il processo comincia con una vittoria equivoca e pretesa dall'una e dall'altra parte, cioè tanto dai Dogmatici quanto dagli Empiristi; perciò ne segue una pace dubbia, in cui quelli e questi sono abbandonati

a loro stessi come in uno stato di natura, da Kant con vivace pittura paragonato a quello descritto da Hobbes. Finalmente la Critica dà una sentenza, che va al cuore di tutte le controversie e le termina per sempre.

Ma donde trae la Critica i suoi principii per giudicare? Da sè medesima, risponde Kant, dalle regole fondamentali della propria istituzione, non avendo la Critica nulla a fare con alcunchè di estrinseco alla ragione. Però si vede facilmente quanto vana fosse la pretesa di Kant, giacchè come si può con un puro esame della ragione riconoscere, per esempio, che noi apprendiamo soltanto dei fenomeni, che spazio e tempo son forme soggettive, ecc.?

Kant ha certamente ragione nel volere, che la sua Critica non sia confusa collo Scetticismo, e nel dichiarare che egli anzi lo combatte; ma oltrecchè per un verso il suo sistema è necessariamente trascinato a questa dottrina, è innegabile che egli nutre per essa una certa propensione. Così egli cita molte volte l'Hume, mostrando, come questi sia stato il vero precursore e il preparatore della Critica; e tra i libri scettici e i dogmatici dice egli stesso che preferiva la lettura dei primi, perchè ne sperava sempre maggior istruzione (K., p. 581). Però egli dichiara, che la ragione non può avere nello Scetticismo la sua dimora (*Wohnplatz*). In certe questioni, noi non dobbiamo, secondo Kant, contentarci di confessare la nostra ignoranza, e di mostrare gli errori e le contraddizioni degli avversari (i Dogmatici); ma dobbiamo anche dimostrare e spiegare tale ignoranza, e determinarne i limiti. Ora questo, egli soggiunge, può esser fatto solamente da una dottrina, la quale si fondi sopra principii puri ed

assoluti, come fa la Critica; mentre partendosi da principii *a posteriori*, come fa Hume, si istituisce della ragione una semplice *Censura*, la quale può mostrarci bensì che quella è limitata e in tal modo rovesciare alcuni argomenti dei Dogmatici, ma non giunge a sciogliere le controversie fondamentali, non ci rende ragione delle illusioni dogmatiche in cui cadiamo, nè ci sa indicare gli oggetti, dei quali è possibile aver scienza: cose tutte che fa la Critica. Per sì fatta guisa la sola Censura corre il rischio o di toglierci ogni speranza nelle nostre cognizioni speculative o di non fiaccare abbastanza il dogmatismo, come avvenne appunto all'Hume. La speculazione pretendeva aver principii sintetici *a priori* non solo per ciò che *può essere* oggetto dell'esperienza, ma anche per ciò, che la trascende. Hume il quale non fece questa distinzione, negò senz'altro che fossero possibili in genere dei giudizii sintetici, e così, disconoscendo il sistema dei principii intellettuali, applicabili all'esperienza, rese impossibile ogni sapere. Ma la ragione, che a ciò non poteva fermarsi, si sentì dal suo scetticismo prima impacciata, ma poi rianimata a nuovi voli dogmatici; mentre la Critica ne tarpò le ali, dando al dogmatismo una completa sconfitta (*völligen Ueberschlag*) (K. p. 584 e segg.).

§ 4. — Disciplina della Ragion pura nelle ipotesi.

Sono possibili le ipotesi nella Ragion pura, cioè nella dottrina delle idee trascendentali?

Un'ipotesi deve: 1° provare la possibilità del suo oggetto; 2° deve spiegare il reale ed esser perciò connesso con questo.

Ora nè l'una nè l'altra di queste condizioni si possono avere dalle idee. Un oggetto non è possibile se non si accorda colle condizioni generali dell'esperienza; ma gli oggetti delle idee, trascendendola, sono meramente problematici e non si possono quindi nè affermare nè negare.

Quanto alla seconda condizione noi vediam benissimo, che le ipotesi stabilite dalla ragion pura per la soluzione delle questioni, lungi dal servire come mezzo di spiegazione, hanno bisogno esse medesime di essere spiegate, e ci tolgono il modo e l'impulso di trovare intorno alla realtà quelle vere spiegazioni che noi possiamo raggiungere colla scienza. Così, volendosi spiegare le cose e i fatti coll'idea di Dio, si cade, come già s'ebbe a dire, nell'*ignava ratio*, e si fanno sorgere poi molte altre difficoltà e questioni, che richiedono nuove ipotesi per essere risolute, come quella intorno all'esistenza del male nel mondo ed altre simili.

Rispetto alle ipotesi riguardanti gli oggetti della pura ragione la dottrina di Kant si riduce quindi ai seguenti tre punti:

1° Nell'uso teoretico e dottrinale (scientifico) noi non possiamo nulla affermare e nulla negare intorno all'esistenza di quegli oggetti; perciò dobbiamo astenerci da ogni giudizio.

2° Nell'uso pratico noi affermeremo invece con piena certezza e non con mera ipotesi l'esistenza di quegli oggetti che sono assolutamente richiesti dal principio del dovere ossia dall'ordine morale.

3° Però anche in teoria noi potremo, secondo Kant, fare delle ipotesi rispetto all'esistenza di quegli oggetti ideali, ma soltanto per uso polemico, cioè servendoci di quelle come di armi da guerra (*Kriegs-*

waffen) per combattere le ipotesi contrarie degli avversari (gli Empiristi dogmatici). Così noi mostreremo a questi, che anche nell'ordine teoretico noi possiamo spiegare i reali con principii, i quali hanno almeno un valore uguale a quelli da loro stabiliti, e toglieremo così ogni forza ai loro argomenti teoretici contro i principii morali.

§ 5. — Disciplina della Ragion pura nelle sue prove.

Rispetto alle prove dei principii sintetici *a priori* Kant stabilisce tre regole principali, che sono le seguenti:

1ª Regola. Anzitutto convien ricercare, se la prova sia possibile e con qual mezzo o fondamento. — Così i principii matematici si dimostrano coll'intuizione pura; i principii intellettivi invece non si possono provare in sè, assolutamente, con quella prova che i Logici chiamano progressiva; e coloro che la tentarono, osserva Kant, ricorsero al senso comune cioè rinunciarono alla filosofia (gli Scozzesi). Ma i principii intellettivi si potranno invece provare indirettamente, cioè, come fa la Critica, mostrando che senza di essi non è possibile l'esperienza. Quanto ai principii razionali, si riconobbe, che essi non si possono provare come principii aventi un valore objettivo, cioè come principii costitutivi, ma solo come principii metodici o regolativi.

2ª Regola. Per tutti i principii trascendentali non è possibile che una dimostrazione sola. I principii fondati sopra intuizioni pure o empiriche (i matematici e gli sperimentali) si possono provare in modi diversi, perchè le intuizioni stesse si legano fra loro

in più modi. Ma, ogni proposizione trascendentale parte da un concetto ed espone la condizione sintetica della possibilità di un oggetto secondo questo concetto. Perciò la sua prova deve fondarsi unicamente sul concetto stesso. Così si prova il principio di causalità, dimostrando come lo stesso concetto di *fatto* perderebbe senza di esso ogni valore objettivo; si tenta di dimostrare il principio razionale dell'esistenza di Dio fondandosi sui due concetti di ente realissimo e di ente necessario, ecc.

Perciò, dice Kant, quando si vedono i dogmatici arrecare molte dimostrazioni a sostegno delle loro tesi, segno è che non ne hanno alcuna buona e si appigliano quindi all'uso degli avvocati di Parlamento.

3ª Regola. Non si deve mai provare un principio trascendentale in modo indiretto ossia con dimostrazione, come Kant la chiama, *apagogica*, ma bensì sempre in modo diretto od *ostensivo*. Perciò non varrà come prova di un principio trascendentale nè il mostrare che da esso derivano conseguenze giuste, nè il mostrare che è falso il suo contradditorio; e la ragione di ciò è che nel primo caso non c'è dato mai di determinare tutte le conseguenze di quel principio; e che nel secondo la contraddizione potrebbe esistere soltanto rispetto ad una condizione soggettiva, succedendo, come nelle antinomie, che due principii contradditori siano rispetto all'oggetto amendue falsi, o che quello, il quale contraddice alla condizione soggettiva, sia poi vero rispetto all'oggetto.

§ 6. — Il Canone.

Canone è per Kant il complesso dei principii *a priori* del retto uso di certe facoltà conoscitive in genere. Così l'intendimento ha il suo canone nell'*Analitica*, ma la ragion pura non potendo per sè conoscer nulla speculativamente, non ha un canone ma solo una disciplina. Però la ragion pura che presagisce l'esistenza di oggetti trascendenti ogni esperienza, senza poterli teoricamente provare, può forse giungere a stabilirli dogmaticamente per uso pratico; e così essendo, si potrebbe allora avere un canone della ragion pura, ma solo per rispetto al suo pratico esercizio.

I principii supremi, cui la ragion pura nella sua speculazione cerca di stabilire trascendendo l'esperienza, sono tre: la libertà interna dell'uomo, l'immortalità dell'anima e l'esistenza di Dio.

Ora tutti e tre questi principii non hanno, secondo Kant, importanza per la speculazione; non il primo perchè noi dobbiam considerar i fatti sempre come prodotti da cause naturali; non il secondo, perchè d'una vita oltremondana noi abbiamo un concetto meramente negativo, il quale non ci spiega quindi nulla della presente; non il terzo, perchè teoricamente noi dobbiamo d'ogni fatto o cosa cercare la spiegazione nella serie delle cause percepibili nell'esperienza. Questi principii hanno dunque solo importanza per la vita pratica, cioè per le azioni umane che possono derivare dalla libertà. Vediamo ora se quegli oggetti, considerati appunto rispetto alla vita pratica, abbiano una reale esistenza. Se l'uomo si de-

terminasse nnicamente secondo il senso, cioè per cagioni empiriche, allora non vi sarebbe libertà, e le idee contenute in quei principii non avrebbero per lui nè senso nè valore. Ma il fatto ci prova invece che l'uomo nelle sue azioni può anche determinarsi intiéramente a tenore di idee, e che egli ha *a priori* leggi assolute, *Imperativi,* i quali, a differenza delle leggi naturali, non gli insegnano già *quello che avviene,* ma quello che *deve avvenire,* cioè quello, che egli *deve fare.* Ora, secondo Kant, l'esistenza in noi di queste leggi prova l'esistenza della *libertà pratica.* Noi riconosciamo dunque, secondo Kant, per mezzo dell'esperienza, la libertà pratica come *una delle cause naturali,* riconosciamo cioè una causalità della ragione nella determinazione del volere.

Ma questa libertà pratica è poi indipendente da ogni influenza superiore al mondo sensibile? Ed è, anche rispetto al mondo sensibile, una libertà affatto trascendentale, cioè sciolta da ogni causa determinante in esso contenuta, e quindi sciolta dalle stesse leggi naturali?

In queste due questioni si racchiudono due gravissime difficoltà riguardanti l'esistenza del libero arbitrio; nè parmi, che Kant le sciolga convenientemente dicendole amendue problemi che hanno un valore meramente speculativo e non pratico, e credendo di aver senz' altro assicurata l' esistenza della libertà morale col riconoscere la ragione come fonte e principio di imperativi morali. Ma di ciò avremo ancora a discorrere lungamente in séguito.

Stabilita così, a modo suo, l'esistenza della libertà pratica, Kant dice rimanere soltanto due questioni a risolversi per l'interesse pratico, cioè quella intorno

all'esistenza di Dio, e l'altra intorno all'immortalità dell'anima.

Ma queste due questioni rientrano in altre tre più generali, alle quali si riduce tutto l'interesse sia pratico sia speculativo della ragione. (K. p. 620).

Queste tre questioni sono:

1° Che posso sapere?

2° Che debbo fare?

3° Che posso sperare?

La Critica ha risposto alla prima, che è questione del tutto speculativa: sono ancor da risolversi la seconda che è del tutto pratica e la terza nella quale il pratico serve di mezzo a determinare lo speculativo.

Tutte le nostre tendenze mirano, come a loro fine supremo, alla felicità; ma le leggi che la riguardano non contengono comando di sorta, esse sono leggi empiriche o *prammatiche* (*Klugheitregeln*). Ma v'ha una legge assoluta, che senza mirare alla felicità, vuole che ce ne rendiamo *degni;* e quest' è la legge morale, la quale, essendo data *a priori* e prescrivendo in modo assoluto certe azioni, richiede necessariamente che queste siano possibili, e sia possibile l'unità sistematica morale che da esse deriverebbe e sarebbe attuata nel mondo, quando questo si conformasse per intiero alle leggi morali. Codesta unità è perciò un ideale, che il mondo sensibile deve attuare, è un *corpus misticum* avente un' esistenza meramente intelligibile per tutti gli esseri ragionevoli, i quali appunto debbono insieme accordarsi nell' osservanza delle leggi morali a fine di conseguirne il pieno compimento.

Così è stabilito quello che l'uomo deve fare. Ma se così fa, che cosa può egli sperare? Se la ragione ci

comanda di renderci degni della felicità per mezzo della virtù, l'uomo virtuoso deve in ultimo esser anche felice. Solamente con quest'accordo tra la felicità e la virtù si attua il fine supremo del mondo e il bene compiuto dell'uomo; senza quell'accordo la nostra natura non sarebbe appieno soddisfatta, e le stesse leggi morali, anche rimanendo oggetto della nostra ammirazione, non varrebbero con questa a farci operare in una maniera a loro conforme.

L'affermazione di questo finale accordo della felicità colla virtù è un principio teoretico, al quale siam condotti dai principii pratici. Se tutti gli uomini fossero buoni, tutti sarebbero anche felici; ma come la legge morale, per la sua natura stessa, è violabile, così la ragione non può stabilire *a priori*, che essa di fatto sarà o no osservata. Perchè dunque la ragione possa con sicurezza asseverare che la virtù avrà in ultimo la felicità meritata, deve fondarsi sopra un altro principio; e questo non potrà esser altro che il riconoscimento di un Ente supremo intelligente, il quale, come autore della legge morale e insieme della natura, potrà e dovrà necessariamente stabilire quell' accordo finale. Questa intelligenza suprema, detta da Kant l'*Ideale del bene supremo*, corrisponde all'*Idea* platonica del Buono. Ammesso quest'Ente supremo noi possiamo esser sicuri, che ove il sommo bene, cioè la felicità derivante agli esseri ragionevoli dalla loro virtù, non si attui in questo mondo sensibile, esso avrà il suo compimento in un mondo futuro.

Dio e la vita futura, conclude Kant, sono due presupposizioni, che, secondo i principii della ragione, non si possono separare dal dovere, impostoci dalla stessa ragione (K. p. 623 e segg.). Però, anche riconoscendo

Dio come fondamento necessario della moralità, non dobbiam derivare da esso i nostri doveri, noi non dobbiamo cioè riconoscere come obbligatoria un' azione, perchè ci viene comandata da Dio, ma bensì ritenerla come comandata da Dio, perchè noi ci sappiamo ad essa obbligati. Quest'osservazione di Kant ha una importanza grandissima, come meglio si vedrà nella *Ragion pratica*. Già la questione era stata sollevata da Platone nell'*Eutifrone*, e Kant la risolve nel senso di Socrate.

Gli è da notarsi che, mentre Kant nel fondare questi due principii dell' esistenza di Dio e dell' immortalità dell'anima si appoggia continuamente sopra dati sperimentali, egli crede invece di giungervi colla pura ragione. Ma come può questa, senza l'esperienza, dirci, che nella presente vita non vi è sufficiente accordo tra la virtù e la felicità, come può dirci anche che la virtù conferisce naturalmente alla felicità? Ma queste ed altre questioni, che a ciò si riferiscono, verranno discorse nella *Ragion pratica*. Qui vogliam solo far notare, quanto diverse siano le esigenze che Kant ha verso la Ragion pratica e verso la pura; giacchè mentre in questa richiede in ogni affermazione la massima cautela, nella Ragion pratica, pur tenendo un procedimento fondamentale analogo, giunge alle affermazioni più assolute e più dogmatiche. Ma queste, benchè fondate su principii pratici, hanno poi la loro influenza anche sui concepimenti teoretici intorno alla esistenza e alla natura del mondo, e riescono in ultimo ad un accordo completo tra la Ragion pura e la Ragion pratica.

Infatti Kant, argomentando in quel modo caratteristico, da noi osservato in tutta la ragion pura, dice:

si deve attuare il mondo morale, l'unità organica dei fini (fra gli esseri razionali); ma tale unità richiede necessariamente come condizione sua l'unità finale di tutte le cose; noi dobbiamo dunque rappresentarci il mondo come unito da una sola idea, svolgentesi secondo le leggi naturali, ma sotto il dominio della legge morale. Così la Ragion pratica ci conduce a stabilire un principio per la speculativa, e a riguardare l'Ideale stesso della suprema perfezione come principio dell'unità organica universale (K. p. 628 e seg.).

Però la fiducia che si nutre in tale principio supremo, anche sotto il rispetto speculativo, e quindi nel modo col quale conformemente ad esso noi ci rappresentiamo il mondo e le cose, non è identica a quella che si può acquistare verso i principii e le affermazioni delle scienze teoretiche.

Kant distingue tre specie diverse di credenza (Fürwahrhalten): *opinione* (Meinung), *fede* (Glauben), e *sapere* (Wissen). Questa distinzione di Kant corrisponde a quella fatta pure da Locke in fine del suo *Saggio*, ma è più intralciata e confusa.

I motivi sui quali, dice Kant, sono fondati i nostri giudizi, sono altri soggettivi ed altri oggettivi. Se quelli e questi concorrono insieme ed in grado sufficiente a farci tener per vero e certo un giudizio, a darcene piena *convinzione*, allora ne abbiamo un *sapere* (*Wissen*): quel giudizio cioè non ha solo valore per noi, ma noi crediamo giustamente che esso lo abbia e lo debba avere per tutti gli uomini ugualmente; giacchè, secondo Kant, come già s'è veduto, dal valore objettivo di un giudizio deriva necessariamente la sua validità universale (per tutti gli uomini).

Quando invece i motivi sono insufficienti, sia objet-

tivamente sia subjettivamente, non possiamo avere una ferma e vera convinzione, ma soltanto un'opinione.

Può avvenire però che noi troviamo nel nostro soggetto stesso motivi sufficienti per nutrire una convinzione fermissima, benchè manchino o siano deficienti le ragioni objettive. In tal caso si ha la fede.

Kant distingue propriamente tre specie di fedi, *fede prammatica*, *fede dottrinale*, *fede morale*.

Quand' io, nell' esercizio di un' arte, dovendo raggiungere un dato fine non conosco che una condizione sola per raggiungerlo, allora ho una fede prammatica.

Quand'io in cosa, che non riguarda la pratica, son tanto persuaso di una data verità da esser pronto a qualunque scommessa per essa, sebbene ce ne manchi la prova, allora si ha la fede dottrinale. Così io posso per simile fede credere che gli altri pianeti siano abitati, credere anche solo teoreticamente nell' esistenza di Dio e nell'immortalità dell'anima, trovando amendue questi principii per ogni parte conformi alla natura nostra, all'indole e all'uso della nostra ragione.

Però nè l'una nè l'altra di queste credenze merita propriamente il nome di fede. La fede prammatica è in sè accidentale, e la dottrinale ha sempre qualche cosa di oscillante (*Etwas Schwankendes*). Vera fede è invece la fede morale, che ha per oggetto un fine assoluto e supremo, quindi puro, e le sue condizioni necessarie. Perciò, benchè soggettiva, può estendersi a tutti gli uomini e produrvi la più grande fermezza di convinzione intorno a quelle affermazioni, senza delle quali non è possibile un compiuto ordine morale.

Queste affermazioni, condizioni supreme della moralità, sono l'esistenza di Dio e l'immortalità dell'anima. Io non posso, dice Kant, provarle e quindi averne una convinzione logica, ma posso acquistarne una ferma *persuasione;* non potrò dire: *è moralmente certo che Dio esiste,* ma: *io son certo che Dio esiste,* ecc. Perciò la fede non è propriamente comunicabile altrui; io non posso convincere altri, che Dio esiste; ma fate gli uomini morali e voi li farete credenti, dice stupendamente Kant (K. p. 639). E se voi chiedete meravigliati a questo, a che serve allora la filosofia, poichè è così inetta nel provare le verità che più importano a tutti gli uomini, egli vi risponde esser giusto appunto che queste non siano un privilegio dei filosofi o di altri scienziati, ma siano comuni e aperte a tutti gli uomini egualmente. Il qual carattere di esser popolari ed insieme superiori alla scienza, viene per quelle verità ripetutamente vantato da Kant anche nella *Ragion pratica.*

§ 7. — Architettonica della Ragion pura.

La scienza richiede unità in tutte le sue parti, richiede cioè che tutte le sue cognizioni derivino da un solo fine supremo ed intrinseco. E perchè vi sia unità in tutto il sapere umano, anche le diverse scienze debbono, come diverse parti di una scienza unica, congiungersi organicamente fra loro. E così non avremo solo un'Architettonica d'ogni singola scienza, ma ancora di tutte le scienze nel loro complesso.

Kant si propone qui di dare l'architettonica delle cognizioni razionali.

Le cognizioni possono essere storiche o razionali; le storiche sono fondate sull'autorità; le razionali sono fondate sui principii, e possono venir derivate da concetti o formarsi per costruzione di concetti, le prime costituiscono la filosofia e le seconde la matematica.

Però mentre la matematica è una scienza razionale, non solo objettivamente, ma anche per il modo con cui la si può apprendere, la filosofia, benchè razionale in sè, non si può insegnare che storicamente, potendosi e dovendosi apprendere con un metodo razionale soltanto il *filosofare.* È questa un' idea, che, in maniera analoga, Kant aveva già esposto in un suo programma di corso del 1765, da noi già citato. Secondo Kant la filosofia, come scienza fatta e formata, non esiste, e quegli che crede di apprenderla ricevendola da altri senza critica, cioè quindi senza filosofare da sè, non è filosofo ma la copia di un filosofo (*Gipsabdruck*).

La filosofia, intesa dunque oggettivamente come il sistema di tutte le cognizioni filosofiche, non sarà che un'*idea tipica* (Urbild) per giudicare dei tentativi filosofici, un ideale di scienza, al quale tendono tutti i sistemi senza raggiungerlo mai.

Ma, oltre questo concetto scolastico della filosofia, ve n'è un altro, che si è sempre sottinteso al nome di filosofia e che Kant chiama *cosmico,* perchè *interessa necessariamente ogni uomo.* Secondo questo concetto la filosofia è *la scienza della relazione di tutte le cognizioni coi fini essenziali della ragione umana.* Essa è cioè una teleologia, una legislazione della ragione; ed in tal modo è superiore a tutte le altre scienze, che sono subordinate ad essa come mezzi al loro fine.

Intesa nel suo concetto cosmico la filosofia ha due oggetti, la natura e la libertà. La *filosofia della natura* è la scienza di ciò che è; la *filosofia della libertà* è la scienza di ciò che deve essere.

Riguardata poi rispetto alla sua origine la filosofia si distingue in *pura* ed *empirica*, secondo che deriva intieramente dalla ragion pura ovvero è cognizione razionale fondata su concetti empirici. — Kant ci dà l'albero della filosofia pura, diramandola anzitutto in due parti, nella *Propedeutica*, la quale esamina e determina la potenza e i limiti della ragione rispetto a tutte le cognizioni pure, e nella *Metafisica* che contiene il sistema di tutte queste. Codesta propedeutica è una cosa medesima colla Critica istituita da Kant, Critica, la quale, come da esso ci viene più volte ripetuto, deve servire quale introduzione a tutta la filosofia pura.

La Metafisica viene poi distinta da Kant in *Metafisica della natura* e in *Metafisica morale.* La prima è quella che in senso più stretto dicesi *Metafisica*, e si divide in *Filosofia trascendentale* od Ontologia, e in *Fisiòlogia della Ragion pura;* quella studia l'intelletto e la ragione in un sistema di concetti *a priori*, in quanto l'uno e l'altra si rivolgono agli oggetti in generale senza considerarne alcuno come dato, cioè come determinato; la Fisiologia invece ha per istudio la *Natura*, ossia l'insieme degli oggetti dati o che in qualche modo si pretendano come dati, e può farsi, come dalla Critica stessa risulta, con un procedimento immanente oppure trascendente, secondochè i suoi principii si applicano ad oggetti sperimentali, oppure ad oggetti, che trascendono ogni esperienza.

La Fisiologia trascendente è divisa in *Cosmologia*

razionale (la quale comprende anche la Psicologia dogmatica) e in *Teologia razionale;* quella considera gli oggetti della natura nella loro congiunzione interna; questa secondo un legame o principio esterno, che è superiore alla natura e la domina. La Fisiologia immanente comprenderebbe la *Psicologia razionale* (fatta secondo i principii critici) e la *Fisica razionale.*

Così, conclude Kant, tutto il sistema della Metafisica si riduce a quattro parti principali: 1° L'Ontologia; 2° la Fisiologia razionale (Fisiologia immanente); 3° Cosmologia razionale; 4° Teologia razionale.

Di tutte queste parti della Metafisica, Kant non diede un notevole sviluppo che ad una parte della Fisiologia immanente, cioè alla Fisica razionale, sotto il nome di *Principii metafisici fondamentali della Fisica,* dei quali verrà discorso in séguito. Vedremo allora con quanta ragione Kant potesse pretendere di formare *a priori* una tale scienza.

A ragione Kant esclude dal novero delle scienze razionali-metafisiche la Psicologia empirica, benchè a torto non riconosca la parte e l'importanza, che essa deve avere nello studio e nella determinazione dei concetti e dei teoremi metafisici. Però sebbene Kant affermi, che essa non era abbastanza progredita per formare una scienza a sè, pure ne presagisce la futura grandezza a cui egli stesso ebbe la sua parte.

§ 8. — Storia della Ragion pura.

È questo un argomento, che ai nostri tempi richiederebbe una lunghissima trattazione; ma Kant il quale non si addentrò molto negli studi storici della filosofia, se ne sbriga con brevissime pagine.

Mostrando sempre quanto nella sua mente prevalesse su tutti gli altri il fine pratico, Kant comincia la sua esposizione dichiarando, che egli vorrebbe terminare dove la filosofia ebbe principio. Infatti, secondo lui, la speculazione, avendo subito riconosciuto ne'suoi primordii che non v'ha miglior modo per piacere alla Divinità e acquistarsi la felicità in un'altra vita che l'operare onesto, congiunse dapprima strettamente la Teologia colla Morale, e soltanto più tardi trascurò questa coltivando quella da sè e facendone una scienza metafisica.

Kant riguardando poi le dottrine filosofiche sotto tre differenti aspetti ne fa tre divisioni principali:

1.° Per riguardo all'oggetto stesso delle nostre cognizioni alcuni filosofi furono puramente *sensualisti* (Epicuro), altri puramente intellettualisti (Platone). Quelli riconobbero la realtà solo negli oggetti sensibili, questi soltanto negli oggetti delle nostre idee.

2.° Per riguardo all'origine delle cognizioni, alcuni le derivarono dalla ragione (i Noologisti: Platone, Leibniz), altri dall'esperienza (gli Empiristi: Aristotele, Locke).

3.° Per riguardo al metodo vi sono i *Naturalisti* che vogliono risolvere le questioni più elevate col buon senso anzichè colla scienza, e gli *Scientifici* o *Sistematici*, che si fondano sul ragionamento metodico, e possono essere o dogmatici, come Wolff, o scettici, come Hume.

Tutte le vie erano dunque state tentate, e niuna avea condotto a buon esito; mancava la via che sola poteva condurre la ragione ad una soluzione delle sue questioni; e Kant conclude la sua *Critica* augurandosi, che il sentiero da lui aperto diventi una strada maestra (*Heerenstrasse*).

CAPO DECIMO.

Lo sviluppo posteriore della filosofia critica teoretica in Kant.

§ 1. — La Metafisica della natura.

1. Da tutta la *Critica*, e specialmente da ciò che abbiamo esposto nel capo precedente, si vede chiaro, come Kant non abbia negato ogni maniera di metafisica, ma voluto abbattere la metafisica dogmatica, trascendente, per sostituirvene un'altra conforme ai principii della sua Critica, per fondare una metafisica *immanente*.

La Critica partiva dal principio solenne e fondamentale del pensiero di Kant, che non si possa aver cognizione, vera scienza, senza principii puri, e mirava a dimostrare la possibilità e il valore di questi. Ma tali principii sono di due specie, porgendoci gli uni una costruzione di concetti, gli altri invece le condizioni apodittiche per la esistenza degli oggetti. I primi costituiscono la matematica, i secondi la metafisica. La metafisica immanente ci dovrà dunque dare il sistema generale dei principii puri applicabili all'esperienza o alla natura, per rispetto all'esistenza degli oggetti. Questa metafisica riceve varii nomi da Kant, il quale, come il nostro paziente lettore già avrà notato, non solamente è poco felice nella sua terminologia, ma, quel che è peggio, si mantiene ad

essa poco fedele. La metafisica immanente corrisponde in ogni modo a ciò, che nel capo precedente Kant chiama la *Fisiologia della ragion pura*, ed altrove, in senso stretto, *Metafisica della natura*. Questa metafisica è generale o speciale; la prima ci dà le condizioni apodittiche per le quali è possibile l'esistenza di un oggetto qualsiasi, ossia per le quali è possibile il concetto di una natura in genere, e quindi riguarda tutti gli oggetti della nostra esperienza; la metafisica speciale si distingue in tante parti, quante sono le specie principali degli oggetti nella natura; e come queste si riducono a due, cioè agli spiriti e ai fatti di coscienza da un lato, ai corpi e ai fatti esterni dall'altro, così vi dovrebbe essere una matafisica speciale per gli spiriti, ossia una *Psicologia razionale*, e una metafisica speciale per i corpi ossia una *Fisica razionale*.

Secondo questo piano Kant avrebbe dovuto, dopo la *Critica*, darci una *Metafisica generale*, una *Psicologia razionale*, una *Fisica razionale*. Invece egli non ci diede che quest'ultima sotto il nome di *Principii metafisici preliminari della scienza della natura* (*Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*), da lui pubblicati nel 1786. Perchè non ci diede le altre due? — Quanto alla metafisica generale, benchè egli più volte la riguardi come qualche cosa di distinto dalla sua Critica della Ragion pura, tuttavia non è difficile a riconoscere, che egli stesso la considera come già contenuta in questa. Non pretende egli nell'*Analitica* di dare un sistema compiuto dei concetti *a priori* e dei principii *a priori* dell'esperienza? È vero che egli non ce ne fa un'esposizione diffusa, mirando più che a considerarli in sè stessi, a dimostrarne la pos-

sibilità e il valore; ma come per far l'una gli era pur stato necessario far l'altra cosa, così Kant poteva giustamente ritenere, che la sua *Critica della Ragion pura* contenesse, almeno ne' suoi elementi fondamentali, la Metafisica generale.

Restavano dunque la Psicologia razionale e la Fisica razionale, parendo che Kant nella *Critica,* come si vede nel cenno da noi dato nel § 7 del capo precedente, volesse ammettere tutte e due queste scienze. Ma qui, nella Prefazione ai *Principii preliminari metafisici,* egli dichiara non esser possibile una scienza razionale dei fatti interni, perchè a questi non è applicabile la matematica.

Spieghiamoci chiaramente questo importante pensiero di Kant.

È noto come tutte le scienze fisiche mirino, non solamente a stabilire un rapporto causale generico tra certe condizioni e un certo dato effetto, ma ancora a determinare quel rapporto matematicamente, determinando la quantità dell'effetto, corrispondente a una data quantità della condizione. Il primo ad avere piena coscienza di tale principio e ad applicarlo con sicurezza e precisione, fu Galileo, il quale perciò, a buon diritto, va riguardato come il vero padre del metodo sperimentale e delle scienze fisiche, che su di esso si fondano.

È innegabile che a mettersi per questa via lo spirito umano venne condotto, più o meno consciamente, tanto da un impulso teoretico quanto da un'esigenza pratica. I fenomeni della natura ci si presentano tutti con un dato elemento qualitativo e con un altro quantitativo: teoricamente essi non sono determinati, e non son determinati i rapporti loro, se all'elemento qua-

litativo non va congiunta la nota della sua quantità. La cosa si vide tanto più necessaria, quanto più si andò progredendo nelle scoperte, essendosi grado a grado venuti a riconoscere, che fenomeni, i quali si mostrano a noi come diversissimi di qualità, fisicamente non si differenziano che per un diverso elemento quantitativo. Questo, venendo così a spiegare molti fra gli stessi elementi qualitativi, acquistò somma importanza nella fisica moderna, il cui ideale è appunto quello di ridurre tutti i fenomeni materiali a movimento; dimodochè la determinazione matematica di questo ne' suoi due elementi, l'aritmetico e il geometrico, esprimerebbe, quando quell'ideale fosse raggiunto, le condizioni di tutti i fenomeni che a noi si presentano come qualitativamente diversi, riducendole tutte a formule od equazioni meccaniche.

Nè questa determinazione matematica è meno importante nella pratica che nella teoria; poichè nella più parte dei casi sarebbe impossibile l'uso pratico delle leggi naturali, quando non potessimo ragguagliare matematicamente, coll'effetto voluto, la condizione che lo deve produrre.

Ciò malgrado non è giusto l'asseverare, come fa Kant, che in qualunque ordine di fenomeni non è possibile una legge naturale e quindi non si può di quello fare una vera scienza, ove manchi la determinazione matematica. Anche quando tutti i fenomeni materiali si riducano a movimento e siano quindi suscettivi di determinazioni matematiche, è pur necessario, prima di stabilir queste, formulare una legge di natura con elementi qualitativi e con elementi quantitativi indeterminati; cosicchè le determinazioni quantitative, lungi dall'essere condizione assoluta per ogni legge naturale,

non fanno che compiere e determinare una legge naturale, che già si possiede, sia pure in modo imperfetto. Così se io dico in genere che, sopprimendo un dato movimento meccanico, ottengo sempre una certa quantità di calore, formulo una legge di natura, benchè il rapporto in essa stabilito non abbia ancor la determinazione matematica di cui è suscettivo.

Ma Kant, partendo dal principio suo, doveva, come fece, negare alla psicologia ogni carattere ed ogni valore scientifico.

La Metafisica generale, secondo Kant, ci dà *a priori* le condizioni per l'esistenza di tutti gli oggetti, siano esterni od interni; ma con ciò non rende ancor possibile una scienza *determinata* degli uni e degli altri, perchè questa richiede ancora, che degli uni e degli altri, determinatamente, ci sia data *a priori* la *possibilità*. Ora un oggetto si può riguardare *a priori* come possibile, quando lo si può intuire *a priori*, cioè, secondo la teoria di Kant, lo si può costrurre; ma in questa costruzione degli oggetti *a priori* consiste appunto la matematica; dunque, conclude Kant, dove non è possibile questa, non ci è pur dato di fare una scienza di oggetti determinati. Con tale stregua egli esclude dalle vere scienze la chimica dei suoi tempi, perchè questa non aveva ancor potuto applicare la matematica ai fenomeni da essa osservati e ai loro rapporti. Perciò egli la vorrebbe detta, anzichè una scienza, una *dottrina sperimentale*, o un'*arte sistematica*. Quanto alla Psicologia le cose stanno, secondo Kant, molto peggio; ed *essa non potrà mai* neppur avvicinarsi alla chimica; e questo per le seguenti ragioni, cioè: 1.° perchè ai fenomeni interni non solo non s'è ancor applicata, come ai fenomeni chimici, la

matematica, ma non sarà mai neppur applicabile; 2.º perchè non si possono coll'analisi tener separati gli elementi della vita interna, come si tengono separati quelli dei corpi nella chimica; 3.º perchè ciascuno di noi non può osservar che sè stesso nè può paragonarsi cogli altri; 4.º perchè l'osservatore, nell'atto che osserva sè medesimo, altera con ciò stesso le condizioni naturali dei fatti.

Così Kant conclude, che la Psicologia non deve riguardarsi come *scienza* dell'anima, anzi neppur come *dottrina psicologica sperimentale*, ma soltanto come una *storia* o *descrizione naturale dell'anima.*

Però tale conclusione è ben lungi dall'esser provata, anzitutto perchè Kant non isviluppa e non prova alcuna delle considerazioni da noi enumerate, poi perchè, se queste fossero anche accettate per buone, non se ne trarrebbe ancora necessariamente la conseguenza voluta da Kant. Perciò non è da stupire, se la psicologia, malgrado le difficoltà accennate da Kant, abbia preso dopo di lui un grandissimo sviluppo, tantochè niuno al dì d'oggi negherebbe ad essa il titolo di scienza, anche per quelle parti, nelle quali non vi ha o non è possibile applicazione della matematica. Nè Kant ebbe, come vedremo in séguito, malgrado i suoi pregiudizii, una parte minima in questi progressi della Psicologia; sebbene egli, fermo nell'idea sua, non abbia voluto dare a' suoi studi psicologici una forma scientifica e sistematica: negli ultimi suoi anni fece raccogliere le proprie lezioni intorno alla psicologia sperimentale, e le pubblicò nel 1798 sotto il titolo di *Antropologia esposta con un intento prammatico,* libro che noi ci riserviamo di esaminare nel secondo volume.

Ma la nostra mente è, secondo Kant, più felice nello

studio degli oggetti materiali; perchè non possediamo soltanto le condizioni pure della loro esistenza, ma possiamo costruirli con un' intuizione pura, applicarvi la matematica, e così avere una metafisica speciale dei corpi, la quale renderà possibile una vera scienza sperimentale di questi, la Fisica. Questa metafisica speciale non dovrà costrurre *a priori* i corpi, perchè ciò spetta alla matematica, ma dovrà provare con concetti puri la possibilità di questa costruzione, e quindi l'applicabilità della matematica alla fisica. Il cómpito essenziale di questa metafisica dei corpi sarà dunque quello di darci i principii fondamentali *a priori* per la costruzione di tuttociò, che è oggetto del nostro senso esterno, ossia per la costruzione della **materia**; ma avendo la materia, per sua determinazione o attribuzione fondamentale (Grundbestimmung), il **movimento**, così la metafisica speciale dei corpi si riduce pure ad essere una *metafisica del moto*. Ora come si potrà fare *a priori* una scienza del moto? La risposta per Kant è molto ovvia: noi non possediamo *a priori* altri concetti se non le categorie dell' intelletto; faremo dunque *a priori* una scienza del moto applicando a questo le categorie; e, come queste si distinguono in quattro classi, avremo pure quattro parti corrispondenti nella scienza del moto, cioè la *Foronomia*, che considera il moto come *quantità* pura; la *Dinamica*, che tratta del moto come *qualità* della materia; la *Meccanica*, che tratta della materia in relazione con sè stessa per mezzo del moto; e finalmente la *Fenomenologia* che tratta della quiete e del moto in relazione soltanto colla nostra rappresentazione.

2. *Foronomia*. La Foronomia riguarda la materia

come il *movibile nello spazio;* essa cioè riguarda il moto in sè, come quantità, indipendentemente da ogni impulso e da ogni forza. — La foronomia di Kant ci darebbe dunque i principii fondamentali della *Cinematica,* quale viene intesa al presente questa scienza, che solo da poco tempo si venne formando come un complesso sistematico di dottrine, distinto dalle altre parti della meccanica. Come dai moderni infatti è riguardata la Cinematica, così da Kant è considerata la foronomia per *una matematica pura dei movimenti.*

La foronomia, secondo Kant, riguardando il moto indipendentemente da ogni forza, non può considerarlo se non come rettilineo. Egli presuppone così, anche nella foronomia, la legge d'inerzia secondo la quale un corpo messo, per qualunque causa, in movimento e lasciato completamente libero, si muove con velocità e direzione costante, descrivendo così una retta.

L'unico problema che, secondo Kant, la foronomia deve risolvere è quello della composizione dei movimenti rettilinei; quindi abbiamo pure un solo teorema, che è il seguente:

In un medesimo punto si possono pensare congiunti due moti, solamente quando s'immagini che uno dei movimenti avvenga nello spazio assoluto e l'altro nello spazio relativo, con uguale velocità ed opposta direzione.

Kant prova questo teorema per tutti e tre i casi possibili, i quali sono: 1.° quando in un punto si congiungono due movimenti sulla stessa linea e direzione; 2.° quando in un medesimo punto si congiungono due movimenti in opposta direzione; 3.° quando in un medesimo punto si congiungono due movimenti le cui direzioni fanno angolo tra loro.

Nel primo caso abbiamo due velocità di una stessa direzione assommate in un medesimo punto, nel secondo abbiamo una velocità uguale alla differenza dei due movimenti, nel terzo abbiamo il moto diagonale.

Le dimostrazioni esposte da Kant per tutti questi casi si comprenderanno facilmente, considerando il concetto essenziale, che egli si faceva del movimento, concetto che egli aveva già esposto in un breve scritto del 1758 intitolato appunto: *Di un nuovo concetto del moto e della quiete.* Esponiamo questo concetto secondo i suoi *Principii metafisici.*

Un corpo si muove, secondo Kant, quando cambia i suoi rapporti esterni rispetto a un dato spazio; perciò Kant riguarda sempre il moto come relativo, sostenendo che il moto assoluto, il moto senza cambiamento di rapporti esterni, è impensabile. Ma lo spazio che determina i rapporti di un corpo, e nel quale io me lo posso rappresentare come in movimento, è necessariamente una spazio limitato, e quindi empirico e sensibile. Ora un tale spazio, quale ambiente corporeo, è mobile come i corpi, e, come i corpi, richiede necessariamente, perchè io lo possa pensare in moto, un altro spazio più grande in cui sia contenuto e in cui si muova; ma se questo spazio è limitato ed empirico deve esser mobile esso pure e quindi presupporre un altro spazio più grande; e così via. Ora tutti questi spazi empirici e mobili, moventisi gli uni negli altri, sono detti da Kant spazi *relativi*, perchè, sebbene il nostro pensiero possa sempre andare dall'uno ad un altro più grande indefinitamente, pure li deve in ultimo pensare tutti come compresi in uno spazio infinito ed immobile, da Kant chiamato *lo spazio assoluto.* Però questo non ha

alcuna realtà in sè, ma è solamente una nostra idea, avente un valore ed un'universalità puramente logica, in quanto essa designa gli infiniti spazi più estesi, nei quali mi rappresento necessariamente come contenuto ogni spazio empirico che mi sia dato.

Da queste premesse Kant trae un principio fondamentale per tutte le sue teorie meccaniche, il principio cioè, che, dato il moto apparente di un corpo, questo moto può esser sempre pensato o come moto del corpo in uno spazio relativo immobile, o come moto proprio dello spazio relativo ed avente una velocità uguale ed un'opposta direzione a quello apparente del corpo, supposto invece come immobile.

Ora Kant, facendosi ad esaminare i tre casi del suo teorema foronomico, dopo aver provato che in ognuno sarebbe impossibile l'indicata composizione dei due movimenti, quando questi si volessero porre in un medesimo spazio, dimostra che la composizione riesce invece pienamente col suo principio sopra enunciato. Infatti, quanto al primo caso, quando un corpo qualsiasi si muove in uno spazio con una data direzione, io posso sempre attribuire una parte della velocità al corpo stesso e l'altra in senso inverso allo spazio in cui il corpo si trova. Così ho due movimenti assommati in un medesimo punto. Ma io posso anche, mostrando così la possibilità della composizione nel secondo caso, rappresentarmi la quantità di movimento di un punto come la differenza tra due movimenti, dei quali l'uno sia proprio di quel punto rispetto allo spazio assoluto e l'altro sia nella stessa direzione proprio dello spazio relativo, in cui quel punto si trova: in questo caso noi abbiamo appunto due movimenti in senso opposto, perchè il moto dello

spazio relativo nel medesimo senso del moto di un punto, che in esso si trova, equivale ad un moto di questo punto in senso opposto. Quando in questo secondo caso i due movimenti sono di uguale velocità, abbiamo la differenza = 0, e quindi il corpo in quiete. Anche il terzo caso vien dimostrato da Kant col medesimo suo principio: supponendo cioè, che il punto abbia un movimento proprio in un senso, e il movimento nell'altro senso lo abbia comune collo spazio relativo; con un processo geometrico egli prova che la risultante dei due movimenti deve essere la diagonale.

3. *Dinamica*. La foronomia considera la materia semplicemente come il movibile *nello* spazio, la dinamica lo considera come il *movibile che occupa uno spazio*. E siccome l'occupare uno spazio è l'attributo essenziale della materia, perchè è appunto materia tutto ciò che occupa uno spazio, così nella teoria di Kant spetta propriamente alla Dinamica il compiere l'ufficio essenziale della Metafisica dei corpi, spetta ad essa cioè il *costruire* il concetto di materia, l'indicare le condizioni essenziali per le quali una materia è possibile.

Perchè una materia occupi uno spazio, non basta che essa esista, fondandosi sul principio di contraddizione, il quale, dice Kant scherzosamente, non respinge nessuna materia da un dato spazio; ma si richiede che *essa lo occupi con una forza propria di movimento*. Tale è il primo teorema della dinamica kantiana, il quale determina la prima condizione della possibilità della materia. Questa condizione risiede in una forza di resistenza o di *elasticità* intesa in largo senso, colla quale ogni materia *respinge* tutte le altre dallo spazio da essa occupato.

Ma se la materia possedesse solamente questa forza di espansione o di ripulsione, essa si diffonderebbe all' infinito, nè si troverebbe più in alcuna parte. È dunque necessario ammettere un'altra forza contraria, la quale renda, insiem colla prima, possibile la *costruzione* di una materia; è necessaria cioè la forza di attrazione. Ma questa, alla sua volta, non potrebbe da sola costrurre la materia, perchè, quando codesta forza non fosse ristretta entro certi limiti dalla forza contraria, tutta la materia tenderebbe a restringersi in un sol punto, in un punto matematico. — La forza di repulsione e la forza di attrazione sono dunque condizioni ugualmente necessarie perchè si possa costrurre il concetto di materia, perchè vi possa essere materia. Ma queste due forze operano diversamente: quella di ripulsione è una forza superficiale *(Flächenkraft)*, opera cioè solo nella materia a contatto; quella di attrazione è invece una forza di penetrazione *(durchdringende Kraft)*, ed opera direttamente, a distanza, dall' una all'altra parte della materia.

Queste due forze, come tutte le forze motrici, hanno una gradazione infinita nella loro intensità, e si trovano, originariamente, in tutte le parti della materia, le quali perciò, non solo si attireranno originariamente l'una l'altra, ma, essendo dotate di una forza di ripulsione, saranno pur sempre separabili l' una dall'altra. Da ciò Kant trae la conseguenza che la materia, occupando uno spazio, non è soltanto divisibile geometricamente all' infinito, ma lo è pure fisicamente. Infatti, in virtù della divisibilità geometrica, ogni parte della materia occupando uno spazio, si compone ancora di parti che occupano pure uno spazio

e sono quindi materia, e così all'infinito; ma ogni parte della materia è dotata di forza ripulsiva, dunque ogni parte, in cui io possa geometricamente dividere la materia, sarà pure divisibile fisicamente; la materia è dunque divisibile fisicamente all'infinito. Ma con ciò Kant non vuol sostenere che la materia sia realmente composta di parti infinite. La divisibilità infinita della materia, come quella dello spazio, vale soltanto rispetto al nostro modo di percepire; Kant, cioè, sostiene qui, come nella *Critica*, che la materia non è divisibile all'infinito in sè medesima, perchè in sè medesimi non esistono nè lo spazio, nè la materia, ma che noi potremo protrarre all'infinito la divisione fisica di questa e la divisione geometrica di quello. — Questa infinita divisibilità della materia è una condizione essenziale, secondo Kant, per l'applicazione della matematica alla fisica, e non può ammettersi nè dimostrarsi se non fondandosi sopra l'esistenza della ripulsione, comune a tutte le parti della materia.

L'attrazione e la ripulsione vanno dunque riguardate, secondo Kant, come condizioni indispensabili della materia. Ma, essendo esse forze primitive, non possono venir derivate, e quindi neanco spiegate da altre, ma vanno prese a fondamento per la spiegazione di tutti i fenomeni della materia. Anzi, noi non facciamo la scienza di questa, se non derivando da quelle forze primitive i suoi fenomeni, le sue forme svariate e le sue leggi.

Cotale spiegazione dei fenomeni fisici, derivata dalle due forze primitive dell'attrazione e della ripulsione, viene detta da Kant spiegazione *metafisico-dinamica* o, senz'altro, *filosofia dinamica*, e si con-

trappone alla spiegazione *matematico-meccanica*, ossia alla *filosofia atomistica*.

Secondo la filosofia atomistica, la materia si comporrebbe tutta di atomi, cioè di corpi fisicamente indivisibili, aventi una grandezza minima e una figura determinata, assolutamente duri e impenetrabili, separati gli uni dagli altri per uno spazio assolutamente vuoto. Questi atomi, essendo privi di ogni forza propria, sono chiamati da Kant *macchine*, cioè corpi in cui la forza motrice dipende dalla loro figura, viene ad essi dall'esterno. Questo sistema ha il vantaggio di poter costrurre geometricamente, e quindi spiegare in modo intuitivo, per mezzo di una varia conformazione delle parti, una molteplicità di corpi differenti fra loro per densità e modo di agire, servendosi di due soli concetti fondamentali, cioè dello spazio vuoto e di una materia uniforme. Ma esso ha poi tre gravi inconvenienti: 1° si fonda sopra l'assoluta impenetrabilità, che da Kant viene riguardata come una *qualitas occulta*, un concetto vuoto ed inintelligibile; 2° non attribuisce alcuna forza propria alla materia ed è quindi costretto a spiegarne il movimento per mezzo di una forza estranea; 3° lascia troppa libertà all'immaginazione filosofica supponendo arbitrariamente l'esistenza di spazi intermedi vuoti e di atomi elementari, che non si possono in alcun modo apprendere nella esperienza.

Per questi inconvenienti Kant si fa sostenitore della teoria dinamica, secondo la quale la materia non è in sè inerte, ma occupa uno spazio ed opera con le due forze essenziali e primitive dell'attrazione e della ripulsione. Essendo amendue queste forze

suscettive di infinite gradazioni, noi possiamo, senza bisogno di ammettere il vuoto e gli atomi, spiegarci la varia densità della materia con un' impenetrabilità meramente relativa, secondo la quale la materia potrebbe venir compressa all' infinito senza mai esser penetrata, cioè senza che mai le si possa togliere tutto lo spazio da essa occupato. Benchè anche la forza di ripulsione, da cui deriva questa impenetrabilità relativa, sia data primitivamente e quindi sia inesplicabile, tuttavia non è concetto vano ed incomprensibile, come sono il concetto dell' impenetrabilità assoluta, inerte della materia, e l' altro del vuoto; sui quali è fondata la teoria meccanica.

Con ciò però Kant non pretende aver provato che la teoria meccanica sia assolutamente erronea; ma, indicando un altro modo, col quale si giunge a spiegare la varia densità della materia, egli crede aver tolto a quella teoria ogni ragione di preferenza.

4. *La Meccanica.* L' oggetto della Meccanica è *la materia, inquanto come movibile ha una forza movente.*

La Dinamica considera la materia inquanto occupa uno spazio e quindi può anche essere in quiete; la meccanica invece considera una materia che, essendo mossa, comunica il movimento ad un' altra materia; perciò dice Kant che la meccanica studia la materia in relazione con sè stessa. Ma la meccanica presuppone la dinamica, perchè una materia mossa non potrebbe muoverne un' altra, anzi non potrebbe neppur esser mossa, se già originariamente non possedesse forza motrice, cioè non possedesse forza di attrazione e di ripulsione, sia per attrarre un corpo a sè o esserne attratta, sia per respingerlo o esserne respinta.

Il principio fondamentale della Mecoanica kantiana è il seguente: La materia è il complesso del movibile in uno spazio determinato, ma la quantità di materia non può esser valutata che dalla quantità di moto con una data velocità.

Posto questo principio, Kant ne trae le tre leggi fondamentali della Meccanica, che sono le seguenti:

1.ª In ogni mutazione della natura corporea, la quantità della materia si mantiene uguale;

2.ª Ogni mutazione della materia ha una causa estrinseca, perciò si dice che la materia è inanimata *(leblos)*;

3.ª In ogni comunicazione del moto, azione e reazione sono eguali.

Il primo principio era già dominante nella filosofia cartesiana, secondo la quale dopo l'atto creativo la quantità di materia e di movimento si conserva nel mondo sempre la stessa. Ora Kant cerca di accordare un tal principio colla sua dottrina critica intorno alla materia. Egli, come s'è già veduto nella *Critica della Ragion pura* e specialmente nella seconda edizione, riguarda la materia come il vero substrato fenomenico, come la sola cosa che permanga nella mutazione dei fenomeni e possa quindi essere sostanza. Ora le sostanze, come Kant dice nella spiegazione della prima analogia dell'esperienza, non nascono nè periscono mai; dunque la materia è sempre la stessa ed ha sempre una quantità costante, cioè sono sempre costanti le parti che la costituiscono. Non essendo la materia che il movibile nello spazio, ne viene che essa costituisce già per sè una molteplicità e quindi una molteplicità sostanziale; perciò, sebbene una determinata materia sia suscettiva di diminuzione, que-

sta non potrà farsi mai se non per divisione di parti, dimodochè nessuna parte viene assolutamente distrutta. Quando invece le parti della materia non fossero esse medesime materia e quindi sostanza, come avviene nell'oggetto del senso interno, allora si potrebbe, come appunto in questo oggetto, avere anche nella materia una vera diminuzione, senzachè scompaja alcuna sostanza, e ciò per mezzo di una graduale estinzione *(Erlöschen)*. Si vede chiaro come questa prima legge meccanica si connetta strettamente col principio soprastabilito secondo il quale la materia è il complesso del movibile nello spazio, sicchè ad ogni grado di mobilità corrisponde una parte sostanziale della materia.

Ma la materia non ha essa originariamente due forze primitive, e queste non potrebbero avere un grado diverso nelle varie sostanze materiali? Kant vide la difficoltà, perciò dichiara che la quantità di materia non va determinata dinamicamente, cioè colla quantità delle forze primitive, ma solo meccanicamente.

La seconda legge meccanica stabilita da Kant, è la famosa *legge d'inerzia*, già chiaramente riconosciuta da Galileo. Secondo questa legge, *ogni cambiamento della materia ha una causa estrinseca, cioè ogni corpo tende a rimanere nel suo stato (qualunque esso sia), se una causa estrinseca non lo costringe a lasciarlo*. Questa legge significa *soltanto*, secondo Kant, che la materia è priva di vita *(leblos)*, cioè che essa è priva d'ogni attività interna e d'ogni principio interno di azione, e quindi non apprende, non sente, non appetisce nulla, e così *non fa neppure alcuno sforzo positivo per rimanere nel suo stato*.

Questa legge della meccanica ha, secondo Kant,

la massima importanza, poichè senza di essa e l'altra precedente non sarebbe possibile nessuna scienza della natura. Perciò egli rifiuta recisamente l'Ilozoismo, la dottrina cioè che s'immagina la materia come animata; ma, ad un tempo, non volendo mettersi in contraddizione colla sua dottrina dinamica, evita ogni espressione con cui si venga, in un modo o nell'altro, a negare nella materia una forza propria: in séguito si vedrà se egli sia riuscito nell'intento.

La terza legge meccanica, stabilita da Kant, era già stata riconosciuta e dimostrata empiricamente da Newton; ma Kant la considera sotto un aspetto diverso e pretende fondarla *a priori*.

Posta la costanza della materia, Kant doveva necessariamente ammettere, come Cartesio, anche la costanza del movimento, giacchè per Kant la quantità di materia è appunto indicata dalla quantità di movimento; conservandosi costanti tutte le parti sostanziali della materia, si mantengono pure costanti tutti i gradi della quantità di movimento, cioè si mantiene la stessa quantità di moto. — Ma i movimenti nel mondo cambiano, e col movimento cambiano i rapporti dei corpi tra di loro. Come si producono questi cambiamenti? si producono necessariamente per l'azione che un corpo esercita sull'altro, e quest'azione non può essere che un'azione di movimento; ma il corpo sul quale un altro opera, essendo pur sempre in movimento per virtù delle sue forze primitive, le quali sole mettono originariamente i corpi in relazione l'uno coll'altro, reagisce sull'altro corpo; e così sorge da quell'azione una reazione. Ciò non contraddice alla legge d'inerzia, perchè quel movimento comune nel quale originariamente i corpi

[illegible], e determinato da un'azione di ciascuna parte della materia sull'altra e quindi da un'azione estrinseca a ciascuna di essa. Ora Kant vuol provare che quest'azione e questa reazione sono sempre fra loro uguali. Ma invece di cercare il suo intento fondandosi sulla quantità di moto, visibile o no, che un corpo oppone alla quantità di moto di un altro corpo agente in senso contrario, vuol fondarsi sul principio già stabilito nella foronomia, sul principio cioè che noi, quando vediamo un corpo muoversi verso un altro apparentemente fermo, siamo in facoltà d' immaginare invece che questo si muova verso quello con tutto lo spazio relativo che lo circonda. Ma questo principio, al quale Kant dà nella foronomia un significato puramente contingente e relativo alla nostra rappresentazione, prende invece nella meccanica un valore assoluto e apodittico; poichè Kant sostiene che in ogni movimento di un corpo verso un altro, questo si debba anche pensare come moventesi verso il primo con una quantità uguale di movimento. E come, essendo uguale la quantità di movimento in due corpi, la velocità deve essere in ragione inversa delle masse, così Kant stabilisce che i due corpi si avanzeranno l'uno verso l'altro con una velocità inversa delle loro masse, e in modo che, movendosi il corpo, il quale ha il moto apparente, in una certa direzione rispetto allo spazio assoluto, il corpo che sembra in quiete si muoverà con tutto lo spazio relativo in direzione opposta. Così riguardata la cosa, non v' ha dubbio che l'azione e la reazione restano uguali, avendo i due corpi la stessa quantità di movimento in senso inverso; e questa poi rimane dopo l' urto, perchè, anche essendo i due corpi in quiete l' uno rispetto

all' altro, essi continuano a muoversi con tutto lo spazio relativo.

Per verità non si comprende con qual fondamento Kant possa ammettere che, anche dopo cessato il moto dei due corpi, lo spazio relativo continui a muoversi, e si conservi così la stessa quantità di movimento che i due corpi avevano prima dell'urto. È questo un processo arbitrario ed artificioso, al quale Kant dovette ricorrere per poter dimostrare la terza legge meccanica in modo aprioristico e contrario a quello seguìto da Newton. Secondo Newton l'azione è sempre uguale alla reazione, perchè noi osserviamo che, quando un corpo agisce sopra un altro, il primo si trova nella condizione di un corpo che riceve in sè un' azione uguale e contraria a quella che egli esercita sopra il secondo. Così, se il sole attrae a sè la terra, esso è alla sua volta attratto dalla terra in senso opposto dell' azione sua, con una quantità di moto uguale; così, se nell' urto dei corpi l'uno perde una parte della sua velocità, ciò avviene perchè un altro corpo gli ha opposto un'azione uguale e contraria a quella colla quale esso ha agito su di questo; e così pure, se un corpo comunica ad un altro una data quantità di moto, il primo corpo perde, per la reazione del secondo, tanta quantità di moto quanta ne acquista il secondo per l'azione del primo. Newton ammetteva così due cose, che Kant respinge: 1° per ispiegarsi la perdita del corpo movente per l' azione del corpo in riposo, Newton attribuisce a questo, come in genere anche ai corpi in moto, una *vis inertiae*, cioè una forza di inerzia, una forza a persistere nello stato in cui essi si trovano, proporzionale alla loro massa; 2° presup-

pone che il movimento possa passare, transitare a poco a poco, durante l'azione reciproca, da un corpo all'altro. Ora, contro il primo di questi presupposti, Kant objetta che la *vis inertiae* è una vana *astrazione;* che il persistere nel medesimo stato, indipendentemente da una causa estrinseca, più che l'effetto di una forza, va piuttosto riguardato come una mancanza di forza propria, e ad ogni modo come una mera proprietà della materia, non come una forza primitiva; al secondo presupposto Kant oppone che il movimento non può comunicarsi, trasfondersi da un corpo all'altro. Per ispiegarsi dunque l'uguaglianza dell' azione e della reazione e la conservazione del movimento come la comunicazione di questo da un corpo all'altro, non vi è altra via se non quella di ammettere che i corpi sono in continuo movimento l'un verso l' altro; movimento che si rende possibile coll' attribuire alla materia le due forze primitive dell' attrazione e della ripulsione. Così la meccanica deve, secondo Kant, fondarsi in ultimo sulla sua teoria dinamica, perchè questa sola ci mostra come i corpi si trovino in un'originaria comunicazione di movimento, senza della quale le leggi meccaniche sono inesplicabili.

5. *Fenomenologia.* La fenomenologia ha per oggetto la materia come il movibile nello spazio, inquanto essa, come tale, può essere oggetto dell'esperienza. La fenomenologia tratta dunque del movimento secondo il modo col quale noi ce lo rappresentiamo. Kant aveva già nella foronomia stabilito che il moto di un corpo verso un altro si può anche intendere come un moto compiuto in direzione opposta dal secondo corpo insieme allo spazio relativo, in cui questo si trova. —

Ma se noi non potessimo mai determinare il moto che realmente si produce, non sarebbe neanco possibile una scienza del movimento; la materia non sarebbe oggetto, secondo Kant, di una vera cognizione sperimentale. Ma quale dei due movimenti, indicati dal principio foronomico, sia reale, il fenomeno per sè, e quindi il senso, non può decidere; per ciò si richiede l'opera dell' intelletto. Ora, secondo questo, possono aversi nella modalità del movimento tre casi diversi: — 1° quello nel quale io posso riguardare indifferentemente come in moto il corpo che si avvicina ad un altro, restando fermo questo nel suo spazio relativo, oppure come in moto il secondo col suo spazio relativo ed in quiete il primo; 2° il caso nel quale io debbo necessariamente riguardare come in moto il corpo e in quiete lo spazio relativo; 3° il caso nel quale io debbo necessariamente riguardare i due corpi che si avvicinano l' uno all' altro come amendue in moto.

Posti questi tre casi, l' intelletto dovrà stabilire *a priori* le condizioni per le quali il movimento di una materia avrà determinatamente l' una o l' altra delle modalità indicate. E così Kant, considerando il moto studiato da ciascuna delle tre parti precedenti della sua metafisica naturale, viene a stabilire con tre distinti teoremi: 1° che il moto studiato dalla foronomia, cioè il moto rettilineo, ha la prima modalità; 2° che il moto curvilineo, prodotto necessariamente da una forza continua, ha la seconda; 3° che nel moto di due corpi, quale viene considerato dalla meccanica, si avvera il terzo caso.

L' intelletto, nel determinare la modalità di questi varii movimenti, li viene tutti a riferire allo spazio

assoluto, il quale, sebbene esista semplicemente in idea, è però un'idea necessaria della nostra mente, inquanto questa riguarda come relativi tutti i movimenti della materia e degli spazi empirici.

Kant distingue dallo spazio assoluto lo spazio vuoto: il primo non viene e non deve essere riguardato come un oggetto realmente esistente, ma solo come una regola per determinare la quiete relativa e il moto relativo; lo spazio vuoto è invece riguardato da alcune dottrine fisiche come realmente esistente e necessario alla spiegazione di certi fenomeni fisici. — Ora Kant, dopo aver considerato il vuoto sotto il rispetto foronomico, dinamico e meccanico, ne conclude che il vuoto in sè non è un' ipotesi necessaria alla fisica, e che non potendo esso in alcun modo apprendersi, appartiene a quei concetti che la Critica chiama problematici, dei quali non si può nè affermare, nè negare l'esistenza e neppur la possibilità. Esso è dunque per la fisica quello stesso che è il noumeno in senso negativo, è il concetto di un *limite* dell'esperienza, il concetto di un assoluto, quindi di una cosa per noi inconcepibile; giacchè la ragione umana non può comprendere alcuna cosa se non come determinata da certe date condizioni. Ma poichè la ragione, conclude Kant, non può nè fermarsi al condizionato nè abbracciare l'incondizionato, quando essa viene dalla smania del sapere spinto a questo, deve rivolgersi sopra sè medesima e, invece di investigare gli ultimi limiti del mondo, studiare e determinare i propri.

Così Kant terminava la sua filosofia naturale coll'esprimere il suo pensiero prediletto: la necessità di una Critica che segnasse i limiti e l'estensione della ragione.

§ 2. — Esame critico della metafisica naturale di Kant.

1. I *Principii metafisici della natura* hanno per noi una grande importanza, non solo perchè esercitarono sulla scienza tedesca una notevole influenza, ma perchè, essendo un'applicazione dei principii più generali della *Critica*, serviranno a farci ancor meglio conoscere il significato e il valore di questi.

Noi abbiamo veduto quali siano i *principii trascendentali supremi* di Kant, tra i quali due sono qui per il caso nostro di gran momento: l'uno è, che la scienza non è possibile senza principii *universali e necessari* e quindi *a priori*, l'altro, che soltanto la forma può essere *a priori* e dare alla scienza l' universale é il necessario. — Fondandosi sul primo degli indicati principii, che è il vero punto di partenza della Critica, Kant ne conclude in questa sua Metafisica dei corpi che non si può dare una vera scienza della natura senza l' universale e il necessario, e quindi senza l'*A priori*. Ma, in forza del secondo principio da noi sopra esposto, questo *A priori* deve essere puramente formale; e sono formali infatti le analogie dell'esperienza e tutti gli altri principii intellettivi sui quali si fonda l' esperienza e la fisica; è scienza formale tutta la matematica. Ora, i principii metafisici naturali di Kant sono essi *a priori* e *formali* come dovrebbero essere, secondo la dottrina della *Critica*?

Nei capitoli precedenti noi abbiamo più volte esposte od accennate le gravissime difficoltà create nella dottrina di Kant da quegli assoluti suoi dualismi tra *A priori* ed *A posteriori*, tra forma e materia. Il

libro, che ci sta dinanzi, ci porge di quelle difficoltà una prova novella. In grazia del dualismo assoluto tra forma e materia, Kant non sapendo accordare insieme l'una coll'altra, non riuscì a spiegarci come due elementi, di origine così diversa, potessero adattarsi l'uno all'altro in un solo fenomeno rappresentativo. Per togliere la difficoltà conveniva togliere quell'assoluto dualismo; e così fece il Fichte dando alla forma ed alla materia (contenuto del sapere) una medesima origine, quella dell'Io. Ma lo stesso Kant, benchè ripugnante a tale soluzione, la rasentava ad ogni tratto, spintovi dalle intime esigenze del sistema. La medesima cosa noi osserviamo ne' suoi *Principii metafisici della natura*. — Per avere una vera scienza di questa ci vogliono *principii a priori*, cioè principii universali e necessarii, ma convien ancora mostrare come questi principii con tutte le derivazioni loro, compresa quindi la matematica, siano applicabili ai corpi, ossia alla *materia* della fisica (1). Il problema si riduce a quello più generale dell'unione della forma colla materia. I principii *a priori* e la matematica non saranno applicabili alla fisica, se io non potrò *costrurre*, cioè conoscere in qualche modo *a priori* il suo oggetto, la sua materia. Ed ecco quindi come Kant si trovi trascinato, per applicare la forma alla materia, a trasformare anche questa in un elemento *a priori*, e quindi, in forza del suo solenne principio trascendentale che l'*A priori* deriva dal soggetto, a far derivare dal soggetto anche la materia del conoscere. Per il che noi possiamo a

(1) Si avverta bene di non confondere *materia* in senso logico, come si usa qui, e più sotto, con *materia* in senso fisico.

buon diritto riguardare questo scritto di Kant come un nuovo impulso all'Idealismo assoluto che si venne svolgendo dopo di lui.

Però Kant è ben lungi dall'abbandonarsi intieramente a questa tendenza idealistica. Mentre il suo problema fondamentale dell'unione della forma colla materia e il suo principio solenne, che una scienza è tale inquanto contiene principii *a priori*, lo trascinano alla costruzione *a priori* della materia (corporea); dall'altra parte egli non poteva formare la sua metafisica senza assumere dall'esperienza molti concetti e senza soddisfare in qualche modo ad una delle tendenze e convinzioni più profonde della sua mente, secondo la quale non si dà vero e reale sapere se non degli oggetti della nostra esperienza, non vi ha vero sapere se non dell'*A posteriori* per mezzo dell'*A priori*. Kant si trovava in questo modo spinto dalle condizioni della sua filosofia e della mente sua a prendere due vie opposte: quella dell'idealismo e quella dello sperimentalismo. Vediamo ciò che egli ha tentato per isciogliersi dalle sue gravi difficoltà, e se egli vi sia riuscito.

Riman fermo, anzitutto, che originariamente i concetti di materia (in senso fisico) e di moto, derivano dall'esperienza. Però, dopo acquistati quei concetti, la metafisica della natura deve abbandonare affatto l'esperienza e adempiere l'ufficio suo colla pura ragione; essa deve cioè con questa ricostrurre quei concetti, rendere razionale ciò, che in origine è puramente sperimentale, col determinare *a priori* le condizioni per le quali materia e moto sono possibili, e quindi le leggi fondamentali di questo. Ma per ottenere tutti questi effetti, l'intelletto non dispone *a*

priori che delle categorie; di qui la pretesa di Kant di formare la scienza pura della materia e del moto colla sola applicazione delle categorie, di qui la pretesa di distinguere e trattare le varie parti della metafisica naturale in perfetta corrispondenza colla tabella delle categorie.

È Kant riuscito nell'intento suo? Un breve esame ci convincerà del contrario e ci mostrerà: 1° che la corrispondenza voluta da Kant tra la sua trattazione e la tabella delle categorie è artifiziosa e forzata; 2° che Kant, oltre i concetti categorici, introduce continuamente, ne' suoi principii e nelle loro prove, idee che hanno un'origine evidentemente sperimentale.

Sul primo punto non ci fermeremo a lungo, perchè ognuno può scorgerne la verità anche dalla nostra breve esposizione. Fu ottima l'idea di Kant nel voler considerato il moto anche come pura quantità, indipendentemente dalla forza; ma forsechè questa categoria della quantità non entra pure, come concetto essenziale, in altre parti della sua medesima filosofia naturale? — Così, nella dinamica, come si possono trovare le categorie del reale, della negazione e del limite nella forza di attrazione e di ripulsione e nelle loro limitazioni? — Più naturale è la corrispondenza fra le categorie di relazione e le tre leggi meccaniche stabilite da Kant; ma neppur qui la corrispondenza è perfetta, tantochè, per mantenerla, Kant è obbligato a ridurre a tre le leggi della meccanica, lasciando fuori della rubrica altri principii suoi che ne dovrebbero far parte. — Quanto poi alla fenomenologia, Kant ne fece una parte speciale della sua filosofia della natura, unicamente perchè corrispondesse alla quarta classe delle categorie; chè, del rimanente, essa

non fa che trattare un punto già necessariamente considerato dalle altre tre parti.

Del resto questa pretesa corrispondenza non poteva esserci, anche per la parte non piccola che nella dottrina di Kant hanno necessariamente certi concetti sperimentali; e questo è il secondo e più importante punto che noi dovevamo dimostrare.

Per l'intento nostro dobbiamo distinguere nella filosofia naturale di Kant due ordini diversi di principii: l'uno comprendente i principii foronomici e i meccanici (almeno nella loro massima parte), l'altro la teoria dinamica.

Per convincersi che i principii foronomici e i meccanici non sono affatto indipendenti dall'esperienza, basta considerare i concetti che li formano. Essi infatti presuppongono, oltre i concetti di moto e di materia, quelli di moto rettilineo e curvilineo, di energia, di forza, di urto e comunicazione di moti, etc., cose tutte le quali, senza l'esperienza, non si potrebbero certo conoscere. — Ma, anche nel connettere questi concetti fra loro e quindi nello stabilire i principii stessi, l'esperienza ha la sua buona parte. — Così nella foronomia è certo l'esperienza quella che ci fa ammettere che il moto, indipendentemente da una forza, è rettilineo ed uniforme, è l'esperienza quella che ci dà i tre casi possibili esaminati da Kant nel suo teorema foronomico; ed infine è certamente suggerito dall'esperienza il suo principio fondamentale intorno allo scambio possibile tra il moto del corpo e quello dello spazio relativo. — Ma d'altra parte è innegabile che questi principii, una volta sorti nella mente, sia pure per suggerimento dell'esperienza, si possono logicamente stabilire *a priori*, perchè, al pari

dei principii geometrici, si possono derivare da costruzioni fatte *a priori* dal nostro spirito col solo aiuto delle idee di spazio, di tempo e di moto.

Le cose sono alquanto differenti rispetto ai principii meccanici. Anche questi constano di concetti che noi non potremmo avere senza l'esperienza, come sono quelli di forze che producono moto, di urto, di comunicazione di moto. Quanto ai principii stessi, noi dobbiamo invece riconoscere che essi nè ci sono dati, con quel valore assoluto che loro attribuisce la meccanica, dall'esperienza, nè sono evidenti per sè o dimostrabili *a priori*. Perciò essi sono per solito chiamati, molto giustamente, non assiomi, ma *postulati* della meccanica, appunto perchè sebbene non siano nè evidenti per sè, nè dimostrabili razionalmente, sono però un fondamento necessario de' suoi teoremi e delle sue deduzioni. Si tentarono, è vero, e si tentano ancora, dimostrazioni di tali principii; ma le dimostrazioni sperimentali si trovano insufficienti e le razionali artifiziose. Sono principii certamente suggeriti dall'esperienza, e da questa, ad ogni momento, confermati; e che poi la ragione, sebbene non ne possa dimostrare l'assoluta necessità, pure trova intieramente conformi a quel modo generale con cui ci rappresentiamo nello spazio i rapporti della materia e i moti dei corpi.

I principii foronomici e i meccanici hanno dunque questo di comune, che contengono determinazioni generalissime intorno alla materia e al moto, le quali vengono da noi accettate e messe a fondamento di tutte le determinazioni particolari del moto; come i principii geometrici rispetto agli estesi reali, così codeste leggi fondamentali del movimento, hanno, ri-

spetto ai moti reali, un valore universale e necessario, ma meramente ipotetico, e non contengono alcuna condizione o spiegazione della loro reale esistenza.

Sarà facile riconoscere, anche nella teoria dinamica di Kant, la parte grandissima chè vi ha l'esperienza, giacchè, *a priori*, nulla potrebbe sapersi nè dell'attrazione, nè della ripulsione, nè degli effetti che dall'una o dall'altra possono risultare. Stando alle affermazioni esplicite fatte da Kant nella Prefazione dei *Principii* e stando al fine proprio che egli con questi si proponeva, anche la teoria dinamica, insieme alle altre parti, dovrebbe riguardarsi come un complesso di principii *a priori* e apodittici da porsi a fondamento di tutta la scienza della natura. Invece, dall'indole generale della dottrina e da parecchie dichiarazioni, apparirebbe che Kant abbia voluto dare alla sua teoria dinamica un senso ed un valore differente, proponendole per iscopo di spiegare l'esistenza stessa della materia e del moto, e di trovare le forze e le cause intime dalle quali tutti i loro fenomeni derivano. In questo modo la teoria dinamica di Kant avrebbe, rispetto alla meccanica e alla foronomia, quella stessa relazione che ha una dottrina metafisica intorno allo spazio rispetto alla geometria; essa sarebbe cioè una vera metafisica della natura, prendendo qui la *metafisica* nel senso più comune, e non in quello strettamente kantiano.

Tale oscillazione di Kant fra due intenti diversi, rendendo incerte le sue idee e i suoi procedimenti, fece sì che la sua teoria dinamica, e in genere la sua metafisica della natura, non soddisfacesse convenientemente nè all'uno nè all'altro dei due fini che te-

nevano divisa la sua mente. Ed infatti noi vediamo che in causa di quell'incertezza la dottrina contiene troppo, se doveva darci i soli preliminari della fisica, troppo poco se doveva contenere una vera spiegazione metafisica della natura. Consideriamola brevemente sotto l'uno e sotto l'altro aspetto.

2. Volendo darci strettamente quanto occorre *a priori* per formare una scienza della natura, Kant lungi d'investigare quali sono o debbono essere le *cause* fondamentali dei fenomeni naturali, doveva soltanto esporre quei principii senza i quali non ci sarebbe dato di ridurre i fenomeni stessi a leggi determinate e costanti; principii che però non ci spiegano l'esistenza di queste leggi e dei fenomeni fisici in generale. Kant invece, mirando colla sua teoria dinamica a trovare le condizioni fondamentali per le quali è possibile l'esistenza stessa della materia, introdusse ne' suoi *Principii* una dottrina che non solamente manca di un valore apodittico e non può quindi servir di fondamento alla fisica, ma è in contraddizione, o almeno crea difficoltà gravissime, anche coi principii e coi postulati della meccanica.

Tra questi principii è importantissima la legge dell' inerzia, senza della quale, per avviso stesso di Kant, sarebbe impossibile una scienza del moto e della materia. Ora, come si concilia, fisicamente, quella legge colla teoria dinamica, la quale attribuisce alla materia due forze primitive, fra loro opposte, ma ugualmente insite, proprie *(eigene)* della materia? — Se la materia è inerte e quindi si muove solo inquanto è mossa, e sta in quiete solo inquanto è tenuta in quiete, la fisica non dovrà attribuire ad essa una vera forza di attrazione o di ripulsione; ma solo con-

tentarsi di riconoscere in essa una molteplicità di movimenti, tra loro connessi e determinati gli uni dagli altri.

Kant, nella meccanica, vide assai giustamente e profondamente come non si possano spiegare i fenomeni dell'urto e della comunicazione del moto fra i corpi, senzachè si riguardi la materia come in una originaria comunicazione di movimento. Tale era l'idea che egli avrebbe dovuto esaminare e svolgere come un postulato necessario della meccanica e della fisica. Ma quando la fisica ha riconosciuto non essere possibili leggi universali dei movimenti, se non presupponendo che questi siano originariamente e indefinitamente determinati, non ha poi bisogno di investigare se questi moti dipendano da forze intime e quale sia la natura di queste forze. Pur distinguendo tutti i movimenti in moti per i quali le parti della materia si avvicinano, e in moti per i quali esse si allontanano l'una dall'altra, anzi ammettendo che la materia e la varietà dei corpi non siano possibili, senzachè tra i loro elementi si contemperino, in gradazioni infinite, quei due opposti movimenti, non si ha perciò diritto di concludere che la materia abbia le forze primitive dell'attrazione e della ripulsione, o altra forza qualsiasi. La fisica parla bensì sovente di *forze* e le attribuisce ai corpi; però essa non dà o non deve dare a questa parola un senso metafisico, cioè quello di un'energia intima propria della materia; ma un senso puramente sperimentale, come esprimente i rapporti di determinazione tra gli stati dei corpi o dei loro elementi. Così, quando un corpo determina uno stato in un altro, noi riguardiamo il primo come una forza rispetto a questa determinazione, non designando con

ciò se non un rapporto conforme ad una legge generale. E siccome poi il fisico presuppone sempre che queste determinazioni tra gli stati dei corpi siano reciproche, così egli riguarda tutti i corpi e i loro elementi come forze, l'uno rispetto all'altro, inquantochè tutti si determinano reciprocamente i loro stati; cioè allo stato di ciascun corpo, secondo una legge invariabile, corrisponde uno stato simile o diverso di un altro corpo, e così all'infinito.

Per le medesime ragioni la fisica non deve connettere il concetto della *quantità di materia*, e quindi il concetto di *massa*, con quello di sostanza, provando, come fa Kant, che la materia conserva sempre la medesima quantità, perchè ogni parte di essa è una sostanza, e le sostanze non nascono nè periscono e quindi restano sempre le medesime. Lo stesso Kant, dicendo che la quantità di materia in un corpo è indicata dalla quantità del movimento, riconosce implicitamente che per il fisico anche il concetto di massa deve prendere un valore affatto relativo e sperimentale come quello di forza. — E per vero, la fisica dovendo stabilire le sue leggi fenomeniche, indipendentemente affatto da ogni ipotesi metafisica intorno alle forze e alla composizione intima e sostanziale della materia e quindi intorno alla natura degli elementi e al loro modo di operare, non deve per massa intendere altro se non l'intensità variabile con cui i corpi operano in relazione l'uno coll'altro, ovvero si determinano reciprocamente i loro stati. — Quando due corpi di diversa natura, posti sopra una bilancia a braccia uguali, si equilibrano, benchè siano di volume diverso, io non posso dire che quei corpi abbiano assolutamente, cioè in senso metafisico,

una medesima quantità di materia, ma soltanto che essi, appunto in quella data azione ed in altre, sono l'uno rispetto all' altro equivalenti. — E tale deve anche essere, e non altro, il senso ed il valore del gran principio fisico secondo il quale si conserva sempre nel mondo la medesima quantità di materia e di forza. Conformandoci anche, in parte, ad un profondo concetto di Kant, noi abbiam veduto che tutti i corpi si hanno da considerare come in una perpetua e reciproca determinazione di movimenti. Ma poichè queste azioni reciproche sono sempre uguali e contrarie, così noi dovremo riconoscere che, tra lo stato presente del mondo, il momento che immediatamente lo precede e quello che lo segue, vi sarà sempre una perfetta equivalenza. Ma noi non possiamo, nei singoli casi, determinare *a priori* come quest'equivalenza si mantenga. Così si deve all'esperienza, se la fisica moderna ha potuto stabilire l'equivalente meccanico del calore; mentre Kant, il quale voleva dimostrare *a priori* che si conserva sempre la medesima quantità di moto, anche quando i corpi per l'urto si arrestano, dovette ricorrere a prove vane e artificiose. Come postulato fondamentale la fisica riconosce dunque *a priori* questo solo: che l'intensità delle forze operanti nel mondo si conserva costante; essa non pretende che si conservi sempre la medesima quantità di materia, intesa tale quantità in senso assoluto e quindi metafisico; nè può ancora riconoscere come assolutamente provato il principio voluto da Cartesio e da Kant, che nel mondo si conservi sempre la medesima quantità di moto.

La dottrina di Kant eccede dunque i giusti limiti di una metafisica apodittica e fondamentale della

fisica; essa, volendo spiegare la stessa esistenza della materia e stabilire le condizioni per le quali questa è possibile e sono possibili in genere i suoi fenomeni, pone una serie di principii meramente ipotetici o problematici che, lungi dal servire come base necessaria allo studio dei fenomeni naturali e alla loro scienza, hanno per iscopo di sistemare e ridurre ad una sintesi razionale le leggi che questa scienza è venuta via via scoprendo. Un tale còmpito è del tutto legittimo e perfettamente conforme alle tendenze della scienza sperimentale, e solo conveniva chiarirne bene la natura.

3. La fisica, generalmente, scopre e prova le leggi particolari dei fatti per mezzo dell' osservazione e dell' esperimento. Ma essa non può contentarsi di leggi fra loro staccate; e, nello stesso modo che essa riduce più fatti ad una legge, così tende a ridurre più leggi ad una legge superiore e più universale. Ora, in questa operazione, una parte indiretta l'ha pur sempre anche l'esperienza, poichè noi dobbiamo confrontare fra loro quelle leggi e osservare nell'esperienza i nessi che legano l'una coll'altra; ma in ultimo quella riduzione si compie e si dimostra, quando dalla legge superiore e più generale possiamo logicamente derivare e dedurre tutte le leggi meno generali. — Un'unificazione di questo genere fece il Newton, riducendo le leggi che dominano i moti degli astri a quella stessa che regge la caduta dei gravi; e così la fisica moderna riduce ad una medesima legge la caduta dei corpi, le rotazioni degli astri, la perdita di peso dei solidi immersi, ecc. Ma ciò malgrado restano ancora a spiegarsi molti fenomeni della natura che noi non possiamo ridurre alla legge di

gravità; e d'altra parte questa legge ci esprime solo un rapporto costante che si avvera in una molteplicità di fenomeni, non ci indica le cause fondamentali del fenomeno stesso. Ora, solamente con queste cause fondamentali noi potremo avere una piena e compiuta spiegazione dei fenomeni e quindi la loro unificazione: la fisica allora ridurrebbe ad un sistema compiuto le sue cognizioni, derivando, in modo razionale, da una o più forze primitive tutte le leggi particolari dei fatti, benchè scoperte in modo sperimentale. Questo è lo scopo che essenzialmente si proponeva Kant colla sua teoria dinamica, ed in alcuni luoghi egli francamente e chiaramente lo chiarisce. Così, nelle ultime pagine dell'*Osservazione generale alla Dinamica*, egli riconosce che, poste le forze primitive dell' attrazione e della ripulsione, non se ne possono perciò trarre le varie leggi della natura, *le quali debbono sempre essere argomentate dai dati dell'esperienza* (aus Datis der Erfahrung erschlossen); ma vuole che la metafisica cerchi di spiegare i fatti materiali coi principii dinamici per aver leggi determinate, *e quindi una vera connessione razionale delle spiegazioni*. E altrove, schiarendo meglio il suo pensiero, Kant dice che la metafisica non può neppur garantire che si possa *realmente* costrurre la materia colle due forze primitive da lui medesimo stabilite: *La metafisica guarentisce soltanto,* egli soggiunge, *la giustezza degli elementi di costruzione concessi alla nostra cognizione razionale, ma non ci malleva dell' insufficienza e dei limiti della nostra ragione nel compiere quella costruzione* (1).

(1) *Sie* (die Metaphysik) *verantwortet blos die Richtigkeit der unserer Vernunfterkenntniss vergonnten Elemente der Construction;*

Da ciò si comprende dunque facilmente il pensiero di Kant; egli non voleva fare una fisica *a priori*, come fece di poi l'Hegel, ma volle trovare un principio col quale si potessero sistemare razionalmente le cognizioni sperimentali intorno ai fatti esterni, un principio col quale si potesse ricostruire *a priori* ciò che si scopre e si prova *a posteriori*. — Ma se noi riusciamo con certi principii a spiegarci e a rendere razionale il fenomeno, perchè, penserà l'Hegel, non potremo, anche abbandonando l'esperienza, derivare da quei principii le leggi della realtà? Ma Kant non voleva giungere a tale conseguenza, perchè se da una parte credeva che un complesso di cognizioni non possa formare una vera scienza, ove quelle non abbiano un valore apodittico e quindi non siano razionali; dall'altra era profondamente convinto che la scienza non ha un valore reale se non trae i suoi oggetti dall'esperienza. Perciò egli si studiò di accordare questi due contrari indirizzi della sua mente cercando i principii razionali, ai quali egli potesse conformare poi i dati dell'esperienza, e che in ultimo costituiscono la teoria dinamica. Ma questa teoria è ben lungi dall'essere puramente razionale, come Kant pretendeva, e dal soddisfare al còmpito di una vera dottrina metafisica anche nel sistema di Kant.

Noi abbiam veduto come la fisica debba fondare le sue leggi fenomeniche, indipendentemente da ogni ipotesi metafisica intorno all'esistenza e alla natura delle forze e degli elementi primitivi e fondamentali della materia. Ma l'opera del metafisico comincia

die Unzulänglichkeit u. die Schranken unserer Vernunft in der Ausführung verantwortet sie nicht (Lehrsatz, 1 — Zusatz, 1 — Dynamik).

appunto là dove finisce quella del fisico. Secondo questo, tutti gli oggetti occupano uno spazio e quindi si riducono ad estesi; tutti i fenomeni consistono in mutazioni di luogo e quindi si riducono a movimenti. Estensione, spazio e moto son dunque per il fisico concetti primitivi ed inesplicabili. Ma sono essi tali anche per il metafisico? La dottrina critica di Kant ci prova che, almeno per lui, quei concetti dovevano essere concetti relativi e derivati, poichè designano oggetti meramente fenomenici e presuppongono quindi necessariamente altri oggetti, altri esseri, in sè assolutamente esistenti, e di cui gli oggetti estesi e moventisi non sono che parvenze. — Così stando le cose, una metafisica la quale avesse voluto nel sistema critico spiegare l'esistenza della materia, l'esistenza del fenomeno, avrebbe dovuto dirci qualche cosa intorno a questi esseri assolutamente esistenti, e dei quali la materia non è che una parvenza. Kant lasciò di sviluppare questo punto essenziale per la sua metafisica, contentandosi di ammettere quelle due forze primitive di attrazione e di ripulsione, le quali non ci dicono nulla, come spiegazione metafisica dei fenomeni materiali, troppo per la loro spiegazione fisica. Ma un kantiano potrebbe dirci che Kant, astenendosi da un' ulteriore speculazione intorno alla natura degli elementi fondamentali ed assoluti della materia, rimase del tutto fedele alla sua dottrina critica, secondo la quale non può farsi scienza delle cose in sè. Ma a ciò noi rispondiamo che, se egli ammetteva non potere le cose in sè occupare uno spazio e quindi neppure essere estese e muoversi, doveva, almeno in via ipotetica o negativa, dirci e spiegarci come cose, in sè non estese

e non moventisi, possano dare a noi le parvenze dell'estensione e del movimento. Questo, ci pare, doveva essere uno dei còmpiti principali di una metafisica della natura nel sistema critico.

Per le considerazioni fatte non ci meraviglieremo se questi *Principii metafisici* di Kant, malgrado l'impulso indiretto dato alle posteriori speculazioni cosmologiche, pure abbiano avuta maggior influenza sulla fisica che non sulla filosofia. E per vero, sebbene Kant abbia oscillato, come abbiam veduto, tra due còmpiti diversi, tuttavia non c'è dubbio che egli mirasse principalmente a stabilire le condizioni fondamentali e apodittiche della fisica, e non a darci una metafisica trascendente della natura. Anche la sua teoria dinamica, per il modo stesso con cui è svolta e connessa coi fenomeni e colle leggi della natura, poteva facilmente venire spogliata dagli elementi metafisici che conteneva, e ridursi così ad una dottrina avente un valore ed un significato prettamente fisico e sperimentale. Per tal rispetto il dinamismo di Kant si distingue profondamente dalla monadologia, affatto trascendente, di Leibniz.

§ 3. — Scritti minori di filosofia teoretica.

1. Pubblicati i *Principii metafisici della Natura* e, l'anno seguente, la seconda edizione della *Critica*, Kant non approfondì più oltre le questioni speculative, ma si rivolse invece con ardore crescente alla filosofia pratica. Già nel 1785 aveva dato alle stampe il *Fondamento alla Metafisica dei costumi*, nell'88 poi pubblicava la *Ragion pratica*, nel 90 la *Critica del giudizio*, nel 93 *La Religione entro i limiti*

della pura ragione, ecc., tutte opere che esamineremo nella seconda parte del nostro lavoro.

Certamente non vogliamo dire che Kant, dopo l'87, non si sia più rivolto alle questioni speculative, ma pure, rispetto a queste, il suo pensiero si è definitivamente fermato ai risultati e alle conclusioni esposte nei *Prolegomeni* e nella seconda edizione della *Critica;* quindi, sebbene nei pochi e brevi scritti di filosofia teoretica, pubblicati dopo l'87, Kant si faccia talora a difendere le sue dottrine con vivacità e con vigoría, e anche a formularle con maggior chiarezza e determinazione che non nei maggiori scritti critici, tuttavia egli non sottopone a un nuovo esame alcuno dei più gravi problemi della *Critica,* nè si studia di vincere alcuna delle profonde difficoltà che nelle sue dottrine si nascondevano e che noi siamo venuti notando. Anzi, queste medesime difficoltà egli non le sentiva: in una lettera al Reinhold confessa che dopo il 66° anno di sua età, cioè dunque dal 1790, egli provava una grande difficoltà ad occuparsi di sottigliezze e specialmente di quelle degli altri. Del resto, egli è pienamente convinto che la sua dottrina critica sia fondata oramai su basi incrollabili e che i suoi risultati non possano più venir distrutti nè messi in dubbio; non rimaneva quindi, secondo Kant, tanto a lui quanto agli altri i quali si volevano porre sulla buona strada, che di sviluppare quei principii e applicarli, come già nella *Critica* si trovavano, ai varii oggetti del sapere umano. Perciò, in una solenne dichiarazione stampata l'anno 1799 sulla *Gazzetta letteraria universale di Jena,* Kant respingeva la dottrina di Fichte, negando che essa fosse uno sviluppo del proprio sistema, e soggiungendo

che ormai la filosofia critica non aveva più da aspettarsi alcuna modificazione nei suoi principii, nè da temere alcuna vicenda di opinioni e di sistemi; e che essa, fondata su basi pienamente sicure, sarebbe durata per tutti i tempi come una dottrina necessaria a compiere i più alti fini dell'umanità. Così Kant, malgrado la sua innata modestia, cadeva pure in un'illusione, cui van soggetti quasi tutti i costruttori dei sistemi filosofici, sian dogmatici o critici o scettici.

Fra gli scritti apparsi sotto il nome di Kant dopo l'87 e attinenti alla *Ragion pura*, sono da menzionarsi la *Logica*, pubblicata nel 1800 dal Jäsche, discepolo di Kant; *I progressi della Metafisica dopo Leibnitz e Wolf*, pubblicati nel 1804, l'anno stesso della morte di Kant, da un altro discepolo, il Rink; e finalmente alcuni pochi e brevi scritti polemici pubblicati dallo stesso Kant in varie occasioni per difendere le sue dottrine dagli attacchi degli avversarii o combattere dottrine opposte alle sue.

Il Jäsche ordinò e dispose la *Logica* per incarico dello stesso autore, traendola dalle note preparate da questo per le sue lezioni, nelle quali egli soleva seguire il *Manuale* del Meier, commentandolo e spiegandolo a suo modo e colle proprie idee. Perciò noi troviamo, nella pubblicazione del Jäsche, raccolte e sviluppate parecchie dottrine logiche che nella *Critica della Ragion pura* sono accennate e sparse qua e là. È uno scritto che si può leggere con frutto come introduzione alla *Critica*, per meglio intendere il linguaggio tecnico di questa e le distinzioni dei concetti attinenti alla logica e alla gnoseologia; ma non vi si trova aggiunto nulla di nuovo alle dottrine proprie del grande filosofo.

Kant intraprese il lavoro sui *Progressi della metafisica dopo Leibnitz e Wolf*, in occasione di un concorso aperto su quel tema dall'Accademia di Berlino nel 1791; ma egli non condusse a termine l'opera sua, benchè lasciasse tre manoscritti diversi sullo stesso argomento. Il Rink mise insieme il libro con due di quei manoscritti, pubblicando il terzo e alcune note marginali dello stesso Kant, in appendice.

Kant mostra anche in questo lavoro la sua poca attitudine per la storia della filosofia; ed infatti, sebbene il tema sia essenzialmente storico, egli, più che studiare la genesi e lo svolgimento delle dottrine altrui per darne un giudizio imparziale ed obbjettivo, si occupa delle attinenze che quelle dottrine hanno colle proprie. Ciò malgrado, Kant si mostra inspirato da un' idea giusta e profonda quando considera la successione dei sistemi filosofici, non come cosa arbitraria e capricciosa, ma come fondata sulla natura e sulle tendenze più intime della ragione. Però egli, dominato dall' illusione che noi già abbiamo accennato, crede che la sua dottrina sia ormai da riguardarsi come la forma definitiva della filosofia. Questa secondo lui passò per tre stadii: nel primo essa cercò di giungere colla ragione al sovrasensibile per mezzo del sensibile; ma questo tentativo essendo necessariamente fallito, si generò nella filosofia un' assoluta sfiducia verso la ragione, passandosi così dal primo stadio, cioè dal Dogmatismo, al secondo stadio che è quello dello scetticismo. Tra questi due sistemi la mente umana oscillò lungo tempo, venendo alternatamente sospinta dall' uno all'altro, finchè, sorta la Critica, questa rendendo a ciascun sistema la sua ragione. concluse tra essi una pace definitiva, e pose fine

ad ogni oscillazione. Questa pace è dovuta specialmente, dice Kant in altro scritto, alla distinzione da lui fatta tra la ragione pura e la ragion pratica: perchè, resa questa indipendente da quella, i metafisici possono disputare colla piena sicurezza, che qualunque siano i risultati a cui essi possano giungere nelle loro speculazioni teoretiche, gli interessi più vitali dell' umanità, cioè i principii pratici, non corrono alcun pericolo. È questa un' osservazione importantissima e che ebbe sullo sviluppo della scienza e della civiltà tedesca, nel presente secolo, una larga e benefica influenza.

Tra gli scritti polemici il più notevole è quello stampato nel 1790 contro l'Eberhard, il quale aveva cercato di provare che nella filosofia di Leibniz si conteneva già quanto di buono e di vero v' è nella Critica di Kant, e più ancora. Kant, nel suo opuscolo che ha per titolo: *Di una scoperta secondo la quale ogni nuova Critica della Ragion pura è resa superflua da una Critica anteriore*, pur mostrando un grande rispetto per Leibniz, non la risparmia all'Eberhard, e lo combatte con molta vivacità ed anche con un po' di dispetto; ma, tranne alcuni schiarimenti e alcune spiegazioni non prive di importanza, Kant non ci dice nulla di nuovo.

Con un ardore pari a quello col quale combattè costantemente i Leibniziani, sin dall' epoca in cui scriveva i *Sogni di un visionario*, si rivolse Kant, negli ultimi suoi anni, contro i filosofi sentimentalisti, appena sorse in Germania la loro voce. Ciò egli fece specialmente nei due scritti: *Che cosa significhi* orientarsi nel pensare (1786), e *Di un tono di superiorità (vornehm) testè sorto in filosofia.* I filosofi senti-

mentalisti, dice Kant, si tengono da più degli altri per quel medesimo sentimento che rende alcuni uomini, anzi alcuni popoli, tanto più boriosi quanto minor dovere o bisogno essi hanno di lavorare. A tale stregua i sentimentalisti hanno ben ragione, dice Kant, di gonfiarsi, perchè essi vogliono acquistare la filosofia senza un diligente e minuto lavoro, ma per intuizione o per sentimento; e così possono riguardare con compassione i seguaci della filosofia critica, i quali non pretendono di acquistare il sapere senza un lungo e pertinace lavoro, preceduto da un diligente esame della stessa facoltà conoscitiva. Platone è, secondo Kant, il gran padre di codesta filosofia sentimentale o mistica; e Kant, malgrado la somma riverenza verso di lui, non si perita di combatterne le tendenze, esortando la filosofia a non prendere le mosse nè l'ispirazione dalla sua dottrina. La filosofia non deve, secondo Kant, compiacersi di misteri e di ammirazioni sentimentali, avvolgendosi in un linguaggio mistico ed arcano, nè prendere le forme e seguire i voli della poesia; la filosofia è, dice egli, *un'opera prosaica e il volerla rendere poetica sarebbe come pretendere che il negoziante scriva in versi i suoi registri*. Questa dichiarazione dipinge mirabilmente il carattere di Kant e le tendenze della sua filosofia. Abborrente, fino all'estremo, da ogni affermazione gratuita od arbitraria, egli non poteva tollerare una dottrina che fondava le sue asserzioni principalmente sul sentimento e sopra una voce interna, cioè su basi affatto soggettive ed individuali. Mentre con tutto il suo lavoro critico Kant mirava essenzialmente ad ottenere che la ragione umana fosse pienamente sincera con sè medesima e non affermasse nulla più di

quello che può sapere e sa, ecco una filosofia la quale, pretendendo di intuire o sentire in qualche modo il reale assoluto, si tiene sciolta da ogni vincolo e da ogni riscontro, e può fare tutte le affermazioni che le talentano. I seguaci di una tale filosofia dovevano parere a Kant simili a quei negozianti che si avventurano in imprese superiori alle loro facoltà, e non si curano neppure di conoscer queste e calcolarle.

Codesta perfetta sincerità e scrupolosa coscienza, da Kant voluta in tutte le affermazioni della ragione, era pur quella che lo rendeva così tenero della libertà del pensiero e della scienza. Perciò, proponendo in un suo scritto il trattato di pace perpetua tra i filosofi, mette la sincerità come prima ed essenziale condizione, e nel brevissimo scritto: *In che consiste l'illuminazione* (delle menti: *Aufklärung)?* egli la ripone nella libertà di fare un uso pubblico della ragione come scienziato; libertà che presuppone naturalmente un'azione interna dello spirito, presuppone cioè il *Selbstdenken:* un pensare da sè, originale, un esaminare le proprie credenze e le proprie opinioni colla propria ragione, e il trovare in questa medesima il criterio supremo della verità.

In questo senso niuno fu più illuminato di Kant, niuno più di lui esaminò coll'animo scevro da ogni pregiudizio le proprie idee, niuno con maggiore scrupolosità ne cercò il fondo e ne fece la critica, meditandole e discutendole seco stesso lungamente; ma ciò fatto, niuno espose poi con maggiore risolutezza e sincerità e, sto per dire, con maggior candore le sue dottrine. Anzi questi pregi sono in Kant tanto singolari, che, dopo la profondità e la novità dei concetti, son pure lo stimolo ed il sollievo maggiore in

una lettura certamente ardua e faticosa, non solo per la natura dell'argomento e delle dottrine, ma anche per l'esposizione, sovente troppo scolastica, e non di rado confusa ed intralciata.

2. Sebbene in tutti questi scritti teoretici, posteriori alla pubblicazione dei *Principii*, manchi, come già dissimo, la novità, tuttavia è ammirabile in essi la coscienza chiara ed esplicita che Kant vi mostra delle sue idee, del significato e del valore del suo sistema, e della relazione di questo cogli altri del suo tempo. Sciolto dall' imbarazzo e dall' obbligo delle prove, che egli crede aver già date pienissime nella *Critica*, sicuro nelle dottrine sue, egli le espone con maggior disinvoltura, chiarezza e brevità. Egli sa di avere, col suo sistema dualistico, conciliate tutte le contraddizioni del suo tempo; col dualismo della forma e della materia, l'apriorismo di Leibniz e l'empirismo di Locke; con quello del fenomeno e del noumeno, lo scetticismo e il dogmatismo; con quello della ragion teoretica e della ragion pratica, la scienza colla morale, la filosofia colla religione. Ed è su quest'ultima conciliazione che Kant insiste e della quale egli si gloria con maggior compiacenza in questi suoi scritti più brevi e più popolari. Assegnato alla Ragion pratica il regno dei noumeni, alla teoretica il regno dei fenomeni, la scienza potrà in questo essere pienamente libera nelle sue affermazioni, come quella che non teme nessuna cattiva conseguenza per i fini più essenziali dell' Umanità; e d'altra parte la morale fondandosi su principii diversi da quelli della scienza teoretica, non sarà soggetta alle condizioni e ai limiti di questa, e potrà giungere a risultati conformi ai fini più alti della umanità colla piena